N.V.

~~V.~~

~~16. 6. 36.~~

Fd 22
n.V.
PASSAU

Comparative

Symbolik

aller christlichen Confessionen.

Das ist:

Vergleichende Darstellung der öffentlichen Lehre
der Lutheraner, der Katholiken, der Griechen, der Reformirten,
der Socinianer, Mennoniten, Quäker ꝛc. ꝛc.

Aus den Quellen bearbeitet

von

Karl Matthes,
Pfarrer in Oberarnsdorf
und ordentl. Mitgl. der Leipziger historisch-theologischen Gesellschaft.

Leipzig,
Verlag von Im. Tr. Wöller.

1854
PASSAU

10838599x

Bibliothek Passau

Vorrede.

Wenn ich jetzt, nach einer längern Reihe von Jahren, meiner ersten größern Schrift („Melanchthon's Leben und Wirken" rc., Altenburg 1841) diese zweite, aus einem fortgesetzten Studium der Reformationsgeschichte hervorgegangene, nachfolgen lasse, so thue ich das mit aller Anerkennung dessen, was bereits seit Planck und Winer auf dem hier von mir betretenen Gebiete Tüchtiges und Vortreffliches geleistet worden, blos in dem guten Glauben, daß jetzt eine neue vergleichende Symbolik wieder an der Zeit sein und durch sie der evangelischen Kirche ein Dienst erwiesen werden könne. Denn seit ungefähr zehn Jahren, besonders aber seit 1849, ist fast überall ein neuer Eifer zur Wiederbelebung des alten kirchlichen Glaubens und Lebens, und dadurch nicht nur im Allgemeinen ein regeres Interesse für die confessionellen Fragen, sondern auch das Verlangen nach einer genauern und gründlichern Darstellung der confessionellen Differenzen erwacht, als man solche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Symbolik findet; auch ist es seitdem in mehrern Zeitschriften und Monographieen zu so manchen gründlichen und interessanten Verhandlungen über wichtigere und schwierigere Punkte der Kirchenlehre gekommen, daß man jetzt eine Rücksichtnahme auf die Resultate derselben wohl auch in den Lehrbüchern der Symbolik erwarten kann. Leider aber ist seitdem auch auf Seiten der strengern Lutheraner ein

immer heftigerer Kampf gegen die Union und die reformirte Lehre entbrannt, und dort der Glaube immer fester geworden, daß diese Lehre principiell und fast durchweg von der reinen, lutherischen abweiche, wie das ja auch die prononcirt reformirte Dogmatik von Schweizer zeige. Und nun giebt es zwar Männer genug, die das bestreiten und sich nicht nur die Aufrechthaltung der Union (in der Liturgie und Kirchenregierung), sondern auch die Anbahnung einer confessionellen Einigung oder wenigstens einer immer größern Einigkeit im Geiste zwischen den beiden evangelischen Schwesterkirchen angelegen sein lassen, und zu dem Zwecke bald das gemeinsame Bekenntniß zur ungeänderten Augsb. Confession, bald eine Vereinigung auf dem Grunde der ursprünglichen, wesentlichen, in unsern symb. Büchern nicht zur rechten Darstellung gekommenen Idee'n des Protestantismus vorschlagen; aber wenn man auch diesen wohlgemeinten Bestrebungen im Allgemeinen nicht abgeneigt sein kann, so läßt sich doch weder auf dem Grunde der Confession von 1530, noch auf dem der ursprünglichen (noch zu wenig abgeklärten) Idee'n des Protestantismus eine Vereinigung erwarten; am wenigstens aber kann man sagen, daß in Folge dieser Bestrebungen das richtige Verständniß der beiderseitigen öffentlichen Kirchenlehre sehr zugenommen hat, indem dabei vielmehr der wahre Sinn dieser meistens dissimulirt worden ist.

Im Hinblick auf das Alles nun, und auch dem jetzigen Selbstruhm der katholischen Kirche gegenüber, eine neue Symbolik für zeitgemäß erachtend, habe ich mich bestrebt, in dem dogmatischen Theile der vorliegenden vor Allem die Principien und das Charakteristische jedes kirchlichen Systems klar zur Anschauung zu bringen und zu zeigen, was unsere gesammte evangelische Kirche principiell nach außen von den andern scheidet und nach innen zu einem zusammengehörigen Ganzen einigt; und wenn ich dabei die Differenzen zwischen der lutherischen und reformirten Lehre in keiner Weise ver-

deckt, sondern möglichst scharf herausgestellt habe, so habe ich mich doch auch sorgfältig vor dem jetzt so gewöhnlichen Fehler gehütet, bei jeder, auch der geringsten dogmatischen Abweichung eine wichtige philosophische Miene anzunehmen und gleich von verschiedenen Principien zu reden. Darnach bin ich bemüht gewesen, die Symbollehre jeder Kirche nicht nur aufs reinste und treueste, sondern auch ausführlicher und genauer, als es bisher in solchen Büchern geschehen ist, aus den Quellen darzustellen, sie mit den nöthigen (und zwar nicht blos mit den bekannten) Belegen zu versehen, und nach Winer's Wunsch (in der 2. Aufl. s. Symbolik) insonderheit eine möglichst vollständige Entwickelung des protestantischen Glaubens aus den symbolischen Urkunden mit beständiger Rücksicht auf die historischen Bildungsmomente und auf die reformatorische Beweisführung zu geben, daher z. B. bei der lutherischen Lehre zwischen der der ältern Symbole und den schärfern Bestimmungen der Concordienformel, überall, wo nöthig, unterschieden und auch bei der reformirten das Verhältniß der öffentlichen Bekenntnisse zur zwinglischen und calvin'schen und spätern scholastischen Lehrweise möglichst genau herausgestellt worden ist. Dabei ist aber auch der Lehrbegriff der andern Kirchen und christlichen Parteien zu einer neuen sorgfältigen Darstellung aus den Quellen gekommen, wie das denn auch jeder, bei den mancherlei guten und für die Theologie der Zukunft brauchbaren Gedanken, die er enthält, verdient. Ehe aber freilich von dieser Theologie die Rede sein kann, muß erst eine wahre Union zwischen den beiden evangelischen Schwesterkirchen angebahnt werden, und dazu ist, nach meinem Dafürhalten, der erste und unerläßliche Schritt, wenigstens in Deutschland, daß man das von der lutherischen Kirche Melanchthon angethane Unrecht wieder gutmacht und die biblische und historische Berechtigung seiner Lehrweise hier wieder anerkennt. Bei dieser Ansicht würde ich auch in dem vorliegenden Buche unsere Kirche, der reformirten gegenüber, nicht die

lutherische, sondern richtiger die protestantische genannt haben, wenn ich eine Anbequemung an die jetzt gewöhnliche Terminologie nicht für gut gehalten hätte, um überall schneller verstanden zu werden.

Um den Druck des Buches nicht zu erschweren und zu vertheuern, sind die Citate aus den griechischen Symbolen in der althergebrachten lateinischen Uebersetzung mitgetheilt, was man in Betracht der Treue dieser und der dort vorkommenden unbekanntern mittelalterlichen Formen der griechischen Sprache nicht zu sehr beklagen wolle. Der Titel des Buches hätte vielleicht der beigegebenen Erklärung und Umschreibung nicht bedurft, doch habe ich hierbei gern einige Rücksicht auf die Wünsche des Herrn Verlegers genommen. Von den Druckfehlern werden die meisten in dem angehängten Verzeichniß ihre Berücksichtigung gefunden haben.

Zum Schlusse fühle ich mich noch gedrungen, aufs dankbarste anzuerkennen, welche vielfache Unterstützung mir bei meiner Arbeit aus den Mitteln der herzogl. Bibliothek zu Altenburg geworden ist, und indem ich nun diese Schrift dem theologischen Publikum übergebe, den Wunsch auszusprechen, daß man sie überall mit der wohlwollenden Unparteilichkeit aufnehmen möge, mit der sie Gegner wie Meinungsgenossen behandelt. Sollte es ihr gelingen, wenigstens etwas mit dazu beizutragen, daß vorerst wieder in unsere kirchliche Dogmatik auf der einen Seite mehr Unparteilichkeit und Gerechtigkeitssinn und auf der andern mehr Ehrlichkeit kommt, so wäre auch das erreicht, was man als ihren Nebenzweck betrachten kann.

Oberarnsdorf bei Altenburg,
den 6. September 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Allgemeine Einleitung.

Der Symbolik erster Theil.

Historische Einleitung ꝛc.

Cap. I. Die symb. Bücher der evang.-luth. Kirche.

Cap. II. Die symb. Bücher der andern christl. Kirchen.

Der Symbolik zweiter Theil.

Der symb. Lehrbegriff der verschiedenen Kirchen.

Einleitung. Kurze Uebersicht und Charakteristik.

Specielle Darstellung der Symbollehre.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Offenbarung ꝛc.

Zweiter Abschnitt.

Von Gott.

Dritter Abschnitt.

Vom ursprünglichen und jetzigen Zustand des Menschen.

Vierter Abschnitt.

Von Christo und seinem Werke.

Fünfter Abschnitt.

Von der Rechtfertigung.

Sechster Abschnitt.

Von der die Rechtfertigung bedingenden Bekehrung oder Buße.

Siebenter Abschnitt.

Von der zu unserer Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade.

Achter Abschnitt.

Von den Sacramenten.

Allgemeine Einleitung.

§. 1.

Name und allgemeiner Begriff der Symbolik.

Einer symbolischen Theologie wird mitunter schon im christlichen Alterthume gedacht [1]), wo man darunter, im Gegensatz zur apodeiktischen (demonstrativen), die Lehre von den christlichen Mysterien oder Sacramenten und den damit verbundenen heiligen Gebräuchen, Zeichen und Formeln verstand; denn da die letztern als Symbole von etwas Höherem, Göttlichem oder einer an sie geknüpften göttlichen Gnadenwirkung betrachtet wurden, so nannte man auch jene Mysterien (Taufe und Abendmahl) selber öfters Symbole [2]), während Christus als ihr Stifter ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός hieß.

1) *Dionysii Areopagit.* Opp. T. II. (Cum Scholiis Maximi; Antwerp. 1634 fol.), Epist. ad Titum Episcop. p. 142. u. 144: Caeterum hoc advertendum est, duplicem esse traditionem theologorum, unam quidem arcanam et mysticam, alteram vero apertam et manifestiorem: illam quidem symbolicam et ad mysteria pertinentem (p. 142: theologiam symbolicam), hanc vero philosophicam ac demonstrativam esse. Vergl. dazu Scholia Maximi p. 157.

2) Fr. Creuzer, Symbolik u. Mythologie, 2. Ausg. I. S. 41 f. — Jos. Binghami Originum s. antiquitatum ecclesiastic. Lib. IX. (Vol. IV.) p. 152., edit. Grischovii, Hal. 1758.

In unserer Zeit aber versteht man unter der christlichen Symbolik (gegenüber der Symbolik des christlichen Cultus) eine ganz andere, erst seit der letzten großen Kirchenspaltung, zuerst auf protestantischem Grund und Boden erwachsene Wissenschaft, die sich speciell mit der Geschichte und dem Inhalte der in den verschiedenen christlichen Kirchen öffentlich anerkannten Symbole oder Bekenntnißschriften beschäftigt, um das Unterscheidende und Gemeinsame in der Lehre dieser Kirchen klar ins Licht zu stellen. Und diese Disciplin, die so einen Ausschnitt der Dogmengeschichte bildet, indem sie die kirchlich fixirten und sanctionirten Lehren einer besondern Betrachtung unterzieht, hat ihren Namen von einer ebenfalls ganz alten Gebrauchsweise des Wortes *σύμβολον*, indem dasselbe schon seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auch zur Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der darin enthaltenen kirchlichen Glaubensformel gebraucht wurde [3]). Wie es aber in diesen Gebrauch gekommen, darüber ist man sich lange Zeit nicht klar gewesen. Bis in die Reformationszeit herein war es vorherrschende Ansicht, es sei geschehen, weil *σύμβολον* so viel als einen Beitrag bedeute und jeder der zwölf Apostel einen solchen zu jener Formel geliefert habe [4]). Aber abgesehen davon, daß diese gar nicht von den Aposteln herrührt, so liegt hier auch eine Verwechslung der Wörter *συμβολή* (symbola) und *σύμβολον* (signum) zu Grunde, ebenso wie in der andern alten Erklärung, nach welcher Symb. eine compendiosam collectionem s. collationem der wichtigsten Glaubensartikel bedeuten soll. Doch findet sich neben diesen falschen Erklärungen die richtige auch schon in jenen Zeiten mit vor, wie bei Rufinus a. a. O. p. 357 (Symb. enim Graece indicium dici potest et collatio h. e. quod plures in unum conferunt. Id enim fecerunt App. in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque quod sensit. Indicium vero vel signum idcirco dicitur, quia illo tempore multi

---

3) *Cyprianus* (um 248) epist. 76. (ep. 69. der Leipz. Ausg. von Goldhorn, 1838): Quodsi aliquis illud opponit, ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos, baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium etc.

4) So *Rufinus* in der Expositio in Symbolum app. (Basler Ausg. von Cyprians Werken p. 357.), Joh. Cassianus, Leo d. Gr u. A.

ex circumcisis Judaeis simulabant se esse apostolos Chr.), und bei Maximus Taurinensis (um 430) in Homil. in Symb. p. 239: Symb. tessera et signaculum, quo inter fideles perfidosque secernitur. Denn σύμβολον kommt bekanntlich (wie auch συμβολή) von συμβάλλειν conferre her, hängt aber mit dessen höherer Bedeutung conjicere, concludere aliquid ex aliq. re zusammen, und bedeutet so ein Zeichen und Merkmal, woran man etwas erkennt. Wurde also die kirchliche Glaubensformel (das Taufbekenntniß) so genannt, so geschah es, weil sie das äußere Zeichen des im Herzen lebenden Glaubens sein sollte, oder bestimmter: die brevis fidei formula, cujus confessio tesserae instar esset, qua fideles agnoscerentur et ab infidelibus et haereticis distinguerentur [5]).

Einen ähnlichen Gebrauch unsers Wortes findet man auch im klassischen Alterthum, indem dort z. B. das gebrochene Täfelchen, an dem sich Gastfreunde erkannten (die tessera hospitalitatis), die Parole beim Militär (tessera militaris, vergl. Rufin a. a. O.) und andere als Zeichen einer Verbindung dienende Dinge mehr σύμβολα genannt wurden, besonders auch die Zeichen und Merkworte in den heidnischen Mysterien [6]). Und wahrscheinlich haben auch die christlichen Väter bei der Uebertragung dieses Wortes auf das Taufbekenntniß besonders mit an diesen seinen letztern Gebrauch gedacht [7]). Denn wenn sie das auch nicht ausdrücklich erwähnen, so spielten doch die heidnischen

---

5) *Augustin.* in den untergeschobenen Sermon. de tempore secund. dominic. aliosque dies, Tom. 10. der Basler Ausg., Serm. 181: Hanc regulam fidei, secundum numerum app. duodecim sententiis comprehensam, symbolum vocaverunt, per quam credentes catholicam tenerent unitatem et per quam haereticam convincerent pravitatem.

6) Vergl. dazu Creuzer a. a. O.

7) *Suicer* im thesaur. eccles. II, p. 1084. meint: Dicere possumus, symbol. non a militari, sed a contractuum tessera nomen id accepisse. Est enim tessera pacti, quod in baptismo inimus cum Deo. — Pet. King aber (the history of the apost. creed, edit. latin. Lips. p. 8.): Existimaverim magis conveniens esse, si significatus vocis derivetur ex gentilium sacris, in quibus initiatis, quibus aditus ad cultus secretiora patebat, certae notae ac signa dabantur, quae symbola appellabant, quibus se mutuo agnoscebant.

Mysterien gerade damals, als dieser Gebrauch aufkam, eine so wichtige Rolle, daß sie auch von den christlichen Vätern öfters mit besprochen und offenbar mit eine Veranlassung zu der s. g. disciplina arcani, d. h. dem gottesdienstlichen Mysterienwesen wurden, wonach gewisse heilige Handlungen mit den damit verbundenen heiligen Gebräuchen, Gebeten und Formeln, als Handlungen voll tiefen geheimnißvollen Sinnes vor den Ungläubigen und Katechumenen geheimgehalten wurden. Und dahin gehörte ja besonders auch das Taufsymbolum mit, welches zwar artikelweise den Katechumenen erklärt, aber als heilige Formel erst den s. g. Competenten, der höhern, zur baldigen Aufnahme in die Kirche bestimmten Klasse derselben, kurz vor der Taufe zum Auswendiglernen mitgetheilt wurde, aber von ihnen nicht aufgeschrieben werden durfte, wie dies Cyrill v. Jerusalem und Basilius d. Gr. berichten und Augustinus, T. 10. (edit. Basil.) hom. 41: Symbolum reddidistis, quo breviter comprehensa continetur fides... Tenete ergo et hanc orationem, quam reddituri estis ad octo dies (das V. U.); und T. 9. p. 1093: Symbolum nemo scribit, ut legi possit: sed ad recensendum... sit vobis codex vestra memoria. Vergl. aber diese zuerst von Tertullian erwähnte und bis ans Ende des 5. Jahrh. dauernde Einrichtung: Binghami antiquit. a. a. O. p. 119—137.

§. 2.

Symbolwesen in der alten Kirche.

Die Anfänge desselben zeigen sich schon seit dem Ende des 1. Jahrhunderts, wo zuerst bei Ignatius (ad Smyrn. c. 1.), dann aber noch viel bestimmter bei Irenäus (177—202), Tertullian (190—220), Cyprian u. A. das Bestreben hervortritt, zur Herstellung einer im Glauben einigen Kirche, der heiligen Schrift noch eine besondere, zunächst auf die mündliche Tradition gestützte kirchliche Glaubensregel (regulam fidei, veritatis) von gleicher Autorität an die Seite zu setzen und sie mit zum Fundament und zur Norm der Kirchenlehre zu machen. Es geschah das anfangs, wenigstens bei Irenäus, nicht um dem Ansehen der heil. Schrift etwas zu entziehen, die dabei immer noch für eine vollkommene, die Tradition

theologisch ergänzende Quelle der Wahrheit gehalten wurde [1]), sondern nur weil man den Gnostikern gegenüber, die mit Berufung auf eine geheime Tradition manche Bücher der heil. Schrift anfochten und manche Lehre derselben verfälschten, noch einer äußern, die Glaubwürdigkeit der Schrift und den Sinn derselben feststellenden Autorität in einer traditionellen Glaubensregel bedurfte. Und diese fand man denn in derjenigen Tradition, die sich in allen ältern, apostolischen und angesehenern Kirchen von einem Bischof auf den andern fortgepflanzt und auch überall den gleichen Inhalt hatte. Diese hatte durch ihren offenbar apostolischen Ursprung, ihren Consensus und ihre geheiligten Träger, die Bischöfe, eine Autorität, wie man sie eben zur Beglaubigung der Schrift und ihrer Lehre brauchte, und zugleich bot sie durch ihren, gerade die einfachsten und wesentlichsten Dogmen umfassenden Inhalt eine kirchliche Glaubensregel dar, von der man sagen konnte: das ist die Summe dessen, was von jeher in allen apostolischen Kirchen gelehrt worden ist, das Fundament des Glaubens, auf welchem alle ältern, auch die Schrift noch nicht besitzenden Kirchen stehen, der Kern der später aufgezeichneten Schriftlehre, und darum die erste und nothwendigste Regel des Glaubens und der Schrifterklärung [2]).

---

1) *Irenaeus* advers. Haereses libr. quinque, ed. Grabe, Oxon. 1702. Lib. 2, c. 46. 47. p. 171 ff.

2) Vergl. dazu bei Irenäus insonderheit Lib. 2, c. 2 u. 3, wo er zeigt, wie die mündliche Apostellehre in allen ältern und angesehenern Kirchen durch eine nachweisbare ununterbrochene Succession der Bischöfe (denen die Apostel gewiß keine Geheimlehre vorenthalten) rein erhalten worden sei, namentlich in der römischen Kirche (ad quam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, scil. in doctrina), worauf er dann cap. 4. fortfährt: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum App. quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis. .... Quid enim? Et si quibus de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus App. conversati sunt, et ab eis sumere, quod certum et de re liquidum est? — Die Glaubensregel nennt er Lib. 1, cap. 1, 20: regulam veritatis immobilem, quam (quisque) per Bapt. accepit und den

Nun brachte man es zwar anfangs, so lange die christliche Kirche im römischen Reiche noch nicht Staatskirche war und noch nicht die gehörige Centralisation hatte, vorerst nur zu bloßen Particularsymbolen, indem jede größere Kirche ihre besondere Recension des apostolischen Symbolums beibehielt, und diese konnten auch, da die Kirche vom Staate noch nicht anerkannt war, nur insofern öffentliche Symbole genannt werden, als sie von der Kirche förmlich recipirt waren, während sie vom juridischen Standpunkte aus bloße Privatsymbole waren (Tittmann, Instit. symb. p. 8); aber dabei war doch die ihnen gegebene Geltung und Bedeutung schon damals ziemlich groß. Das kirchliche Symbol sollte nämlich keineswegs blos ein Bekenntniß des Glaubens nach außen sein (denn dem widersprach ja schon seine Geheimhaltung), noch ein bloßes Zeugniß von dem zur Zeit in der Kirche herrschenden Glauben, sondern die feste von den Aposteln überlieferte Regel des Glaubens und der Lehre (regula fidei immobilis et irreformabilis, wie es Tertullian de virgin. veland. c. 1. nennt), das Kennzeichen und Fundament der Orthodoxie und das Band der kirchlichen Einheit. Und darum wurde auch von allen Lehrern bei Strafe der Absetzung und Excommunication verlangt, daß sie ihm gemäß lehrten. Obschon aber so die Geltung

---

Inhalt derselben die alte apostolische Tradition, a. a. O. c. 2. und Lib. 3, 4. Etwas weiter geht aber Tertullian in s. Schrift de praescriptionibus advers. haereticos, wo er sagt, mit den Ketzern dürfe man sich in gar keine Disputation über die Schrift einlassen, da es das Erste und Unerläßliche sei, daß sich Jeder zur Kirche halte und ihren Glauben habe; vergl. cap. 14: Fides inquit (Chr.), tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est... c. 21: Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab app., apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandam. Tertull. Opp. ed. Leopold, Lips. 1841. t. 3. p. 10 ff. Und ebenso Cyprian, obwohl er dabei mehr aus der Schrift mit argumentirt, in s. Schrift de unitate ecclesiae c. 4, Edit. Goldhornii 2, 119. — Vergl. dazu Jacobi, die kirchliche Lehre von der Tradition ꝛc. (Berlin 1847.) S. 117 ff.

desselben schon mehr als eine blos moralische war, so blieb sie doch immer nur eine rein kirchliche, denn die Staatsbürgerrechte blieben dabei den ketzerisch Gesinnten ungefährdet.

Anders wurde das aber von Constantins des Großen Zeiten an, als die christliche Religion Staatsreligion war. Jetzt wurde zum ersten Male auf der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa (325) ein für die ganze Kirche verbindliches öffentliches Symbol von staatsrechtlicher Geltung, als eine nothwendig gewordene Erklärung des apostolischen, aufgesetzt und zur gesetzlichen Norm des Glaubens und der Lehre gemacht. Dieses die wahre Gottheit und absolute Ewigkeit des gezeugten Sohnes feststellende Symbol wurde dann später, als Macedonius mit den Semiarianern dem heil. Geiste nicht gleiche Gottheit mit dem Vater und Sohne zuerkennen wollte, auf der zweiten ökumen. Synode zu Constantinopel (381) unter Theodosius dem Gr. mit den nöthigen Zusätzen zur Vollendung der Dreieinigkeitslehre versehen. Und so wurde auf den folgenden ökumen. Synoden der Kirchenglaube immer genauer formulirt, wie 3) zu Ephesus 431 unter Theodosius II. gegen die Nestorianer, welche die beiden Naturen in Christo zu sehr von einander trennten, 4) zu Chalcedon 451 unter Marcian gegen Eutyches und die Monophysiten, welche die beiden Naturen mit einander vermengten, 5) zu Constantinopel 553 unter Justinian zur Entscheidung des Dreicapitelstreites, d. h. zur nachträglichen Verdammung einiger in den Geruch des Nestorianismus gekommenen Schriften der antioch. Schule, des Theodorus Mopsvest., des Theodoret ꝛc., und so fort auf den folgenden ökumen. Synoden, deren die griechische Kirche 7 zählt, nämlich 6) noch das Constantinop. III. oder Trullanum unter Constantinus Pogonatus (680) gegen die Monotheleten; 7) das Nicaenum II. (787) unter der Kaiserin Irene gegen die Bilderstürmer, wobei die Griechen noch das 692 im Trullus zu Constantinopel gehaltene mit seinen 102, die Kirchenverfassung betreffenden, den Römern widerwärtigen Beschlüssen als ein Concil. Quinisextum, zur Ergänzung des 5. u. 6., mit einrechnen, während die Römer die Oekumenität desselben bestreiten. Da aber die Glaubensbeschlüsse dieser Synoden blos zur Erläuterung und nähern Bestimmung des nicänischen Symbolums dienen sollten, neben welchem man kein neues aufsetzen zu

dürfen glaubte [3]), so wurden sie nicht Symbole genannt, sondern dieser Name wurde dem apostolischen und nicänischen reservirt, zu denen später im Abendland noch das athanasianische kam, während z. B. die Formel von Chalcedon ὅρος, definitio heißt, wie auch die der 6. Synode gegen die Monotheleten.

Wie diese Glaubensdecrete der ökumenischen Synoden nach und nach zu allgemeiner Geltung in der Reichskirche gelangt sind, ist bekannt. Es geschah das bei allen unter den mannigfachsten Widersprüchen und fast immer nur mit Hilfe der weltlichen Macht. Namentlich wurde gleich gegen das erste (von Nicäa) in der orientalischen Kirche ein harter, fast fünfzigjähriger Kampf gekämpft, und wenn auch in diesem Kampfe die Vertheidiger des Symbolums als Positivisten den in mehrere Parteien zerfallenen Gegnern desselben zuletzt ziemlich überlegen waren, so würde ihnen doch der vollständige Sieg so bald noch nicht geworden sein, wenn sich nicht der kräftige Kaiser Theodosius mit aller Macht des nicänischen Glaubens angenommen, schon 380 jede Abweichung davon für eine strafbare Ketzerei erklärt, das Jahr darauf zur Bestätigung und Erweiterung desselben eine zweite allgemeine Synode gehalten und dann den Ketzern alle Kirchen hätte wegnehmen und alle kirchlichen Zusammenkünfte verbieten lassen. Und eben so handelten ja auch die meisten seiner Nachfolger, indem sie es, wie sie sagten, für ihre vornehmste Regentenpflicht ansahen, „in der wahren Glaubenslehre eine allgemeine Uebereinstimmung zu erhalten und alle Verschiedenheit in den Religionsbegriffen wegzuräumen" [4]). Natürlich aber würden sie hierin auf die Dauer nichts ausgerichtet haben, wenn jenen Conciliendecreten nicht auch ein gewisses moralisches Ansehen zu Statten gekommen wäre. Es war in ihnen der Glaube in einer Weise formulirt, die sich wenigstens aus vielen Stellen der

---

3) Vergl. Daniel Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen, IV. S. 412.

4) *Codex Theodos.* 16, 1. 3. Fuchs a. a. O. S. 265. Marcian erklärte, daß jeder seine bürgerlichen Rechte verlieren sollte, der gegen den Beschluß von Chalcedon disputirte, und Justinian verordnete: (Novell. 131): Sancimus vicem legum obtinere, quae a quatuor S. Conciliis.... exposita sunt et firmata.

heiligen Schrift vertheidigen ließ und die dabei dem Hang der damaligen Theologen zu einem gewissen der Vernunft Trotz bietenden Glaubensheroismus und der Neigung des gemeinen Volkes, von den Objecten seines Glaubens in möglichst geheimnißvollen, starken und volltönenden Worten reden zu hören, gar sehr zusagte. Es waren diese Beschlüsse auf jenen großen ökumenischen Concilien zu Stande gekommen, wo fast alle höchsten Würdenträger der Kirche und großen Theologen zu Rathe gesessen, und wo die von Gott verordneten Repräsentanten der Kirche, die Bischöfe, nach damaligem Glauben jedenfalls unter der besondern Direction und Inspiration des heil. Geistes gestanden hatten, wenn auch an Einzelnen noch so viel Unwissenheit, Leidenschaftlichkeit und Aufgeblasenheit zum Vorschein gekommen war.[5]) Und zuletzt wurde ja auch durch diese Beschlüsse am allerersten, wie man unter den Bischöfen und am kaiserlichen Hofe meinte und im Volk es nachsprach, die alte Idee von der Nothwendigkeit und Erhabenheit einer im Glauben einigen Kirche realisirt (Ephes. 4, 3. 13. 5, 27. Coloss. 1, 23.). So wirkte denn auch die ganze religiöse und kirchliche Richtung der damaligen Zeit mit darauf hin, daß jene Concilienbeschlüsse zuletzt gar nicht mehr in Zweifel gezogen werden durften, bei Strafe der Absetzung, der Excommunication oder auch Verbannung und Hinrichtung, welche letztere zum ersten Male in Trier 385 an Priscillian vollzogen wurde. Wer an ihnen nicht festhielt, war nicht orthodox, kein Glied der katholischen und alleinseligmachenden Kirche. Mochte sein Glaube an Gott und Christum noch so innig und ehrfurchtsvoll sein, es war nicht der rechte, weil er nicht in seinen Gründen ein Glaube an das speculative Wissen und an die göttliche Autorität des Episkopats und der Kirche war. In his quatuor Conciliis — schrieb Gregor d. Gr. an seine Mitpatriarchen — velut in quadrato lapide sacrosancta fidei structura consurgit. Et cujuslibet vitae et actionis existat, quis-

---

5) Man denke an Gregor's von Nazianz Vergleichung des constantinop. Concils mit einer Heerde von Kranichen und Störchen und an die Worte der ersten antiochenischen, eigentlich vermitteln wollenden, Synode: „wie werden wir, die wir Bischöfe sind, Anhänger eines Presbyters seyn?" Socr. 2, 10. Münscher Dogmengesch. III, 16. Gieseler I, p. 375.

quis eorum soliditatem non tenet, etiamsi lapis esse cernitur, extra aedificium jacet (Epp. I, 24)[6]).

Bei diesem Gang der Dinge war es noch ein Glück, daß auf den ökumenischen Concilien des 4. bis 7. Jahrh. auf dem Gebiete der Dogmatik wenig mehr als die Lehre von der Trinität und der gottmenschlichen Person Christi festgestellt wurde; denn zu Ephesus 431 wurden blos einige Verdammungsurtheile über den (mit dem Nestorianismus verbunden gedachten, aber nicht näher charakterisirten) Pelagianismus gesprochen, die Gegenlehre Augustin's aber von der Erbsünde 2c. war blos durch einige afrikanische Synoden (416—18) und die Päpste Innocenz I. und Zosimus bestätigt worden, und sie konnte hier den Semipelagianismus der Mönche nie ganz überwinden, noch weniger aber Anerkennung in der griechischen Kirche finden. Und so blieb denn dem Forschungsgeiste immer noch ein ziemlich großes Feld, auf dem er sich frei bewegen konnte, und im Abendlande hat er von dieser Freiheit auch Gebrauch gemacht, während in der griechischen Kirche von nun an eine dogmatische Stagnation eintrat. Aber freilich wurden mit jedem Jahrhundert die Gränzen der Lehrfreiheit enger, weil von den Päpsten auf den abendländischen ökumenischen Synoden immer mehr Lehren, namentlich solche, an denen die Hierarchie ein Interesse hatte, kirchlich festgestellt wurden, wie die von der Transsubstantiation, dem Meßopfer, der Ohrenbeichte, dem Schatz der guten Werke und der Zahl der Sacramente. Die römische Kirche zählt nämlich im Ganzen 18 ökumenische Synoden, zuerst die 7 schon genannten, wirklich ökumenischen, dann 8) eine griechisch-lateinische, das Concilium Constantinop. IV. (869) gegen den Patriarchen Photius; 9) das erste Lateranconcil 1123, besonders zur Beilegung des Investiturstreites; 10) das zweite im Lateran, unter Innocenz II. 1139, gegen Arnold von Brescia und seinen kirchlichen Democratismus; 11) das dritte daselbst, 1179 unter Alexander III., znr Regulirung der Papstwahl, gegen die Katharer 2c., gegen eine Meinung des Lombarden von der göttlichen Natur Christi 2c.; 12) das vierte und wichtigste daselbst, 1215 unter Innocenz III. mit 70 Verordnungen, durch die auch die Lehren von der Brodverwandlung, dem

6) *Mansi*, IV. p. 1320. 1328. 1334 ff. Gieseler I. S. 446. Münscher 4, 238 ff.

Meßopfer und der Ohrenbeichte bestätigt wurden; 13 und 14) zwei zu Lyon, 1245 (in hierarchischem Interesse) und 1274 (Union mit den Griechen); 15) das zu Vienne in Frankreich, 1311, gegen die Begharden und Beguinen, unter Clemens V.; 16) das Florentinum, 1439 (Union mit den Griechen, Bestätigung der Siebenzahl der Sacramente); 17) das fünfte Lateranconcil unter Leo X. (1512—15); 18) das Tridentinum 1545—63. Dabei galten denn die Concilien zu Pisa (1419), Costnitz (1414—18) und Basel (1431) mit ihren Reformbestrebungen nur als partim confirmata und werden von der römischen Curie nicht mit gezählt, obschon sie Concilien der allgemeinen Kirche waren.

Dabei blieb aber auch in dieser Zeit der Theologie immer noch ein größerer Rest wissenschaftlicher Freiheit, als zur Zeit der protestantischen Scholastik seit 1580. Denn gerade die Lehren, die durch unser Concordienbuch am schärfsten und engsten formulirt wurden, ließen vor der Reformation noch eine verschiedene Auffassung und Darstellung zu. Auch wissen wir, wie frei sich im 15. Jahrh. viele aufgeklärte Männer, wie Joh. Gerson, Erasmus rc., über eine Reform des Kirchen- und Religionswesens äußern durften, wenn sie es nur mit einigem Respect gegen die Kirche und ihr Oberhaupt thaten. Aber davon hing freilich Alles ab, und darum war auch der noch gebliebene Rest wissenschaftlicher Freiheit von keinem großen Werth, da von ihm nicht zu einer Revision der einmal festgesetzten, kirchlich sanctionirten Lehre Gebrauch gemacht werden durfte, wie sehr auch dieselbe einer solchen bedurfte.

§. 3.

Symbolwesen seit der Reformation.

Ganz anders und weit besser wurde es eine Zeitlang im 16. Jahrhundert in der evangelisch-protestantischen Kirche. Denn obschon es bei der von Luther und Zwingli begonnenen Reformation der Kirche nicht zunächst auf eine Befreiung der theologischen Wissenschaft vom bisherigen Symbolzwang, noch weniger auf eine Trennung von dem Glaubensfundament der ersten ökumenischen Concilien abgesehen war, so bildete sich doch in Folge des von beiden Reformatoren geltend ge-

machten Grundsatzes, daß die Schrift die alleinige Glaubensnorm und ihre Auslegung frei sein müsse, eine von aller Auctorität der Kirche und Tradition freie theologische Wissenschaft von selber, und Alles, was schriftwidrig erfunden wurde, wurde von ihr abgeschafft. Wurden dabei in beiden protestantischen Kirchen die alten ökumenischen Symbole festgehalten, so geschah das auch nur, weil man sie in Uebereinstimmung mit der Schriftlehre fand. Freilich kam so immer gleich vom Anfang an ein gewisser Symbolzwang aus der alten Kirche in die neue mit herüber, aber an eine Symbolisirung der protestantischen Unterscheidungslehren wurde sobald nicht gedacht.

Natürlich kam es in beiden protestantischen Kirchen bald zur Abfassung neuer Bekenntnißschriften (wie 1530 zur Abfassung der Conf. Augustana und Tetrapolitana etc.), aber aus der Entstehungsgeschichte aller dieser Schriften erhellt, daß sie ursprünglich nur öffentliche Zeugnisse und Rechtfertigungen des evangelischen Glaubens sein sollten und es auch längere Zeit nur blieben. Einige derselben sind gar nicht in öffentlichem Auftrage verfaßt worden, und die einzige im Namen der ganzen evangelisch-lutherischen Partei verfaßte Schrift, die Augsburgische Confession, ist laut der Vorrede mit den Worten übergeben worden: „Hierum überreichen und übergeben wir unserer Pfarrherrn . . . auch unsers Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift in unserer Landen, Fürstenthümern — — predigen, lehren, halten und Unterricht thun“ (lat.: hactenus — — tradiderint ac tractaverint). Auch hatte nicht allein Melanchthon die Ansicht, daß diese Confession nach ihrer rechtlich erfolglos gebliebenen Uebergabe in einzelnen Stücken geändert und gebessert werden könne, sondern die evangelischen Stände seiner Zeit dachten ebenso. Denn nicht nur, daß sie seine Aenderungeu, schon in der Ausgabe von 1531 und dann in der von 1540, nicht verwarfen, so trugen sie auch auf dem Convente von Schmalkalden 1537 selber ihren Theologen auf, die Confession noch einmal mit Fleiß durchzusehen, und wenn etwas darin befunden würde, das der heil. Schrift nicht gemäß, solches zu ändern. Ebenso erklärten sie noch 1561 auf dem Tage zu Naumburg, daß sie durch die dort vorgenommene Unterschreibnng der ungeänderten Confession (es war dies aber auch schon die geänderte von 1531) die von Melanchthon geänderte Edition (von 1540) nicht zurücksetzen und

verwerfen wollten, „weil dieselbe etwas stattlicher und ausführlicher wiederholet, auch aus dem Grunde der heil. Schrift erklärt und gemehrt sei." Und damit stimmte auch ihr Verhalten beim Abschluß des Religionsfriedens 1555 überein, wo sie sich ausbedungen: „Kaiser und Stände des Reiches sollen keinen Stand des Reiches von dieser A. C. Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet, oder nochmals aufrichten möchten, in ihren Fürstenthümern und Landen tringen;" — was Alles deutlich beweist, daß sie in ihrer Confession keine unabänderliche Lehrnorm sahen[1]). Hat aber, wie erzählt wird, Luther über Melanchthon's Aenderungen und Verbesserungen anders gedacht, weil die A. C. eine öffentliche Schrift, der Kirchen Buch sei, so ist zu bedenken, daß man ja den von den Ständen unterschriebenen Text nicht einmal in der editio princeps mehr hatte, daß Melanchthon gleich in dieser Verbesserungen angebracht und Luther sich dasselbe bei der Ausgabe der schmalkaldischen Artikel 1538 erlaubt hat, nachdem diese schon von den Theologen unterschrieben waren.

Dabei gelangten aber jene Bekenntnißschriften sehr bald zu einem so hohen moralischen Ansehen, daß sie gewissermaßen auch Normen der Lehre wurden. Besonders geschah dies mit der A. C. Und wenn man bedenkt, mit welcher Begeisterung man auf dieses vor Kaiser und Reich so standhaft vertheidigte Bekenntniß hinsah, in dem man damals noch den völlig adäquaten Ausdruck desjenigen Glaubens fand, in welchem sich alle Evangelischen mündig, frei und glücklich fühlten: so wird man sich gar nicht wundern, wenn man dasselbe, auch ohne besondere Verordnung, als das gemeinschaftliche Band und Erkennungszeichen aller Evangelischen festhielt und auch bald hier und da anfing, Verpflichtungen auf dasselbe vorzunehmen. Letzteres geschah an einigen Orten sehr frühzeitig. Aber im Anfange bedeutete das Unterschreiben der Confession nichts als eine Beitrittserklärung zur gereinigten Lehre und zur evangelischen Kirche, wie z. B. in Freiberg, wo es 1532 von den ein Kirchenamt begehrenden Canonicis und Mönchen verlangt wurde. Etwas mehr wurde aber 1533 mit dem bei Magister- und

1) Auch zeugt dafür, daß sie 1551 ihren Theologen die Abfassung einer neuen Confession für das trident. Concil auftrugen; vergl. über die „sächsische Confession" mein Leben Melanchthon's (Altenb. 1841) S. 321 ff.

Doctorpromotionen eingeführten Angelöbniß bezweckt, daß man bei der reinen evangelischen Lehre, wie solche in den alten Symbolen und der A. C. zusammengestellt sei, verbleiben wolle, wie auch bei der Verabredung der evangelischen Fürsten auf dem Convent zu Braunschweig 1538 (daß sie ihre Staatsdiener auf die sincera evangelii doctrina verpflichten lassen wollten [2]), in der hessischen Presbyterialordnung von 1539 und in der wittenberger Consistorialordnung von 1542 [3]). Hierbei war es schon auf die Aufrechthaltung einer gewissen Lehreinheit abgesehen. Doch an eine eigentliche Symbolisirung der A. C. wurde dabei noch nicht gedacht, indem es Niemanden einfiel zu behaupten, daß die Kirche selber an diese Schrift als an eine unabänderliche Lehrnorm gebunden sei, sondern man wollte damit nur von dem Einzelnen die Erklärung, daß er dieses Bekenntniß der Gesammtheit gebührend respectiren und nicht muthwillig den Frieden der Kirche stören wolle, während man dabei der Kirche selber bei jeder Gelegenheit das Recht wahrte, ihren Lehrbegriff in einer andern Schrift einmal besser und genauer darzustellen. Man wollte sich so gegen den eindringenden Anabaptismus und Antitrinitarismus schützen, ohne gerade eine völlige Uniformität der Lehre zu beabsichtigen, und es muß in dieser Beziehung wohl beachtet werden, was Melanchthon über jenes Wittenberger Statut später (1553) gegen Osiander's Vorwürfe schrieb: Voluit Senatus bona ingenia de modestia commonefacere et metas ostendere, extra quas non temere erumpendum esset, voluit etiam frenare, quantum posset, minus quietos.... Tunc enim vagabantur multi fanatici homines, qui subinde nova deliramenta spargebant, Anabaptistae, Servetus, Campanus, Stenkfeldius et alii, [4]) — womit zu vergleichen Apolog. p. 148: Et haec Ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum

---

2) *Seckendorfii* Commentar histor. de Lutheranismo, III, p. 174.

3) Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. S. 292 f. Ph. Heber über die Anfänge der hessischen Landeskirche, in der allgem. K. Zeitung 1849, Nr. 200 f. Schenkel, über das ursprüngliche Verhältn. der K. zum Staate, in den Studien und Kritiken 1850, p. 453 ff.

4) *Ph. Mel.* Oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri, reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae. Declamm. III, 696 ff. Strobel's Beiträge III, 192 ff.

Evangelium, et ut Paulus inquit (1 Cor. 3, 12.) fundamentum; hoc est, veram Christi cognitionem et fidem; etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur. Und ohne eine gewisse Beschränkung der Lehrfreiheit im Volksunterricht ist ja auch eine Kirche ganz unmöglich. So lange eine Kirche in dem Bekenntniß ihrer Lehre einig ist, wie es damals war, muß ihr dasselbe auch gegen alle Störungen eines doctrinellen Subjectivismus gesichert sein. Etwas Anderes aber ist es, wenn man auch den Gelehrten unter einander jede freie Discussion über die Lehre verbieten und die Kirche selber an ihre Confession als an eine unabänderliche Lehrnorm binden will.

Und so gestaltete sich die Sache nach Luthers Tode, in Folge der damals die Kirche zerrüttenden theologischen Streitigkeiten, in denen zuerst, der jetzt ziemlich allgemein gewordenen melanchthon'schen Lehrweise gegenüber, von einer kleinen, aber ganz exaltirten und vom weimarschen Hof begünstigten Reactionspartei auf die Wiederherstellung und Symbolisirung der ächten luther'schen Lehre gedrungen wurde, was denn auch die milder und freier gesinnten chursächsischen Theologen wegen Sicherung ihrer Lehre zu falschen Schritten und Maßregeln verleitete. Jetzt wurden die evangelischen Fürsten, die sich ohnehin schon seit einiger Zeit vor Gott schuldig fühlten, „ihre Unterthanen vor allen Dingen mit der reinen Lehre des Evangelii zu versorgen und dann erst und daneben auch in zeitlicher Regierung nützliche Ordnungen zu treffen," von den Theologen und durch die Umstände ordentlich gedrängt, durch förmliche Symbolisirung gewisser älterer und auch neuerer Schriften wenigstens in ihren Landen eine völlige Einheit in der Lehre herzustellen und die Reinheit derselben durch die strengsten Verordnungen zu wahren. Und so kam denn zunächst fast jedes Land zu einem s. g. Corpus doctrinae, zu einem Codex symbolischer Bücher, durch den die Lehre gesetzlich normirt wurde (Corpus doctrinae Misnicum sive Philippicum von 1560, Thuringicum etc., s. unten), und 1576 wurde auch die A. C. von Herzog Julius von Braunschweig und Georg Cölestin zum ersten Mal das Symbol der Evangelischen genannt. Im J. 1580 aber kam dann, unter solchen Um-

ständen gewissermaßen zum Glück, fast für die ganze lutherische Kirche Deutschlands ein neuer Lehrcodex heraus, das Concordienbuch, durch den hier das Symbolwesen seine letzte einheitliche Vollendung erhielt. In diesem Buch wurden zunächst gewisse ältere Schriften als die Norm aufgestellt, secundum quam omnia alia scripta judicare et accommodare oportet, quatenus probanda et recipienda sint (p. 635), dann wurde eine neue Schrift, die Concordienformel, beigefügt: „ut publicum solidumque testimonium, non modo ad nos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem extaret, ostendens, quaenam Ecclesiarum nostrarnm de controversis articulis unanimis fuerit esseque perpetuó debeat decisio atque sententia (p. 637), und zuletzt wurde von den vereinigten Fürsten und Ständen noch in der Vorrede erklärt, daß es ihr fester Vorsatz sei, von dieser Lehre weder in Sachen noch in Phrasen einen Nagel breit abzuweichen, alle Controversen darnach zu untersuchen und ohne alle Umstände beizulegen, auch dies Concordienwerk durch genaue Kirchen- und Schulvisitationen und eine scharfe Beaufsichtigung der Druckereien zu schützen, woraus denn wohl erhellt, daß es mit demselben nicht etwa blos „auf eine genauere Darstellung", sondern auf die genaueste und strengste gesetzliche Feststellung der Lehre für alle Zeiten abgesehen war [5]).

5) Auf Grund der oben mitgetheilten Stellen der F. C. (wie auch der Eingangsworte der Solid. Declarat.: „weil zu gründlicher beständiger Einigkeit in der Kirchen vor allen Dingen vonnöthen ist" rc.) wurde nun den in der Kirche, wie sie einmal ist, nicht zu entbehrenden symb. Büchern eine necessitas non absoluta, sed hypothetica oder ein jus imperfectum divinum zugeschrieben. Auch wurde ihnen wohl öfters eine inspiratio mediata und eine auctoritas divina zuerkannt; vergl. Jo. Fechtius, brevis enodatio quaestionis, utrum libri symb. vere, an aequivoce dicantur divini, contra criminationes G. Arnoldi. Rost. 1705. Carpzov aber in der Isagoge p. 1137. bestreitet das als einen Mißbrauch, und ebenso Börner u. A.; es sollen die Symbole nicht Normen des Glaubens, sondern der öffentlichen Lehre sein, und zwar normae secundariae. — Ueber das Historische des lutherischen Symbolwesens vergl. Büsching, Untersuchung, wenn, wo und durch wen der freien ev. K. die symb. Bücher zuerst auferlegt worden sind, Berlin 1789 und die Gegenschrift von G. Fr. Löber: Prüfung der Unter-

In der katholischen Kirche dauerte natürlich der alte Symbolzwang fort, und zu den alten Symbolen und Conciliendecreten kam nun noch durch das tridentiner Concil (1545—63), zur Wiederconsolidirung der Kirche, eine erste legislative Zusammenstellung des gesammten (auch des bisher noch nicht fixirt gewesenen) katholischen Lehrbegriffs, mit strenger Ausscheidung aller neuen Ketzereien. Bei dieser Zusammenstellung aber verfuhr das Concil etwas klüger, nämlich praktischer und weniger doctrinär, als später die Lutheraner beim Concordienwerk, indem es bei der Feststellung gewisser bisher noch in den Schulen der Gelehrten streitig gewesenen Lehren nicht so ins Einzelne einging, wie jene es gethan haben würden, sondern manche scholastische Fragen unentschieden ließ oder so entschied, daß jede theologische Fraction damit leidlich zufrieden sein konnte. Und wie ärgerlich dies den alten lutherischen Polemikern auch gewesen sein mag, so hat doch die katholische Kirche nie Ursache gehabt, es zu bereuen.

Die reformirte Kirche ist zwar vom Symbolwesen und Zwange nicht ganz frei geblieben, hat aber doch im Ganzen weniger darunter gelitten, als die unsere. Bei der örtlich getrennten Lage ihrer einzelnen Theile in allerlei auch durch Verschiedenheit der Sprache und politischen Verhältnisse von einander getrennten Ländern, hat sie es nie zu einer gemeinsamen gesetzlich giltigen Normalschrift gebracht, aber auch nicht im Ernste darnach ein Verlangen gehabt und es nie für ein Unglück angesehen, daß jede einzelne Landeskirche immer am liebsten bei ihrer besondern Confession und bei deren Vorstellungen und Ausdrücken geblieben. Wenn nur im Wesentlichen Uebereinstimmung herrschte, so war man hier in Betreff des Andern gern tolerant. Auch war man hier gewohnt, immer das Praktische mehr im Auge zu behalten, auf dogmatische Subtilitäten in öffentlichen Bekenntnißschriften zu verzichten und hier die anstößigen Spitzen und Consequen-

---

suchung, wann rc. Altenb. 1789 Walch, Introduct. p. 943. Johannsen, Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf rc. Altona 1833. S. 317 ff. Derselbe, die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten. Leipz. 1847. Köllner a. a. O. S. 106 ff. Derselbe, die gute Sache der luth. Symbole rc. Göttg. 1847. Sartorius, über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntnisse. Stuttg. 1845.

zen mancher Lehren aus Rücksicht auf das Volk und aus Friedensliebe möglichst abzustumpfen und zu verdecken; daher denn auch gerade die streng orthodoxen reformirten Scholastiker des 17. Jahrh. auf jene Schriften nie den Werth gelegt haben, wie die Lutheraner auf ihre symb. Bücher. Aber trotzdem hat es doch dort zu keiner Zeit an einem gewissen Lehrzwang gefehlt, indem gleich die ersten Bekenntnisse, wie Zwingli's 67 Sätze in Zürich, die berner Thesen und die erste baseler Confession, von den Obrigkeiten der genannten Cantone als gesetzliche Lehrnormen bekannt gemacht und dann fast in jeder reformirten Landeskirche Lehrer, Geistliche und Staatsdiener (ja mitunter, wie in Basel und Genf, auch sämmtliche Bürger) auf die dort giltige Confession verpflichtet wurden [6]), wie das ja auch in Betreff der Geistlichen in den meisten reformirten Ländern heute noch geschieht [7]). Und im 17. Jahrhundert, nach dem Ausbruch der arminianischen, amyrald'schen ꝛc. Streitigkeiten, war man ja auch an manchen Orten im besten Zug, durch Einführung der dordrechter Beschlüsse [8]) und namentlich in der Schweiz durch die selber die Textkritik der h. Schrift in Fesseln legende Formula Consensus Helvetica einen noch drückendern Symbolzwang zu üben, als solcher jemals in der luther. Kirche geübt worden war, so daß in dem letztern Falle endlich Brandenburg der Glaubensfreiheit in der Schweiz kräftig das Wort reden mußte.

Die Arminianer dagegen haben sich gleich in der Vorrede zu ihrer Confession und dann stets aufs entschiedenste gegen allen Symbolzwang erklärt und ihnen sind hierin die Socinianer, die Quäker und ein Theil der Mennoniten nachgefolgt, ohne davon jemals einen Schaden gehabt zu haben. Vergl. Praefat. Confessionis Remonstrant.: Non eo editur haec declaratio, ut novus conscientiarum laqueus hinc paretur, aut immota fidei norma seu

6) Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socinus, I, S. 167. Richter, a. a. O. 2, 339.

7) Schenkel, im Gutachten der heidelb. theolog. Facultät über Dülon, 1852. S. 98 ff.

8) Vergl. die ächt römische Sententia Synodi Dordr. de Remonstrantibus und die Bestätigung derselben durch die Generalstaaten bei Niemeyer p. 725 ff.

doctrinae regula per eam cuique praescribatur, quae scil. conscientias . . . . obliget et proinde a qua nemini unquam vel levissime discedere liceat . . . . sed ut ὑποτύπωσιν sanorum vel potius sanantium verborum, quae fidem ac pietatem christ. abunde nobis exprimunt, breviter simul ac perspicue, nec minus methodice in se comprehenderet et volut in synopsi totam omnibus spectandam exhiberet etc., . . . ebendaselbst: sie verständen unter Confessionen solche Darstellungen des Glaubens, non quae definiant aut statuant, quid pro vero aut falso habendum, quid credendum, aut non credendum, . . . sed quae tantummodo notum ac testatum faciant, quid pro vero ac falso habeant, quid credant aut non credant . . . . ii, quorum eae formulae et declarationes propriae sunt. Dabei legen jedoch alle oben genannten Parteien auf ihre Confessionen einen großen Werth; sie verlangen nicht nur, daß man ihre Lehre blos nach diesen öffentlich beglaubigten, im Namen Aller veröffentlichten Declarationen beurtheilen solle, sondern auch daß jedes Glied ihrer Partei im Wesentlichen mit dem Bekenntniß derselben übereinstimme, widrigenfalls es zu excommuniciren sei. Aber sie erheben dabei das Ansehen keiner ihrer Confessionen so hoch, daß sie ihre Kirche selber für immer an sie gebunden erachteten, sie erkennen ihnen in Streitigkeiten nicht das Recht richterlicher Entscheidung zu, halten sie den Irrenden nicht als die gesetzlichen Normen der Lehre vor, sondern achten es für Pflicht, jeden Streit zu schlichten oder zu entscheiden nach der alleinigen vollkommenen Regel der Wahrheit, der h. Schrift. Vergl. Apologie der Quäker (deutsche Ausgabe), das Vorwort und S. 194 u. 362 ff.

§. 4.

Aufgabe und Geschichte der Symbolik.

Daß die symbolischen Bücher unserer Kirche, wie auch die aller andern christlichen Kirchen, bei dem hohen Ansehen, in dem sie stehen, und bei der Bedeutung, die sie für die Lehre und den Fortbestand der Kirche haben, interessanten Stoff genug zu einer besondern, von der Dogmengeschichte getrennten, theologischen Wissenschaft bieten, darüber ist man wohl jetzt wieder ziemlich einverstanden, und es ist daher nur

noch näher zu bestimmen, welche Aufgabe dann diese Wissenschaft, die Symbolik, hat, und wie sie dieselbe richtig und am besten löst. Nach unserer Ansicht nun hat es jede Symbolik zuerst als ihre Hauptaufgabe zu betrachten, den Genossen der Kirche, für welche sie zunächst geschrieben ist, eine genaue Kenntniß a) von den symbolischen Büchern und b) von der Symbollehre dieser Kirche zu verschaffen, indem sie bei jenen von ihrer Entstehung, ihrem ursprünglichen Zweck, ihrer Textbeschaffenheit, ihrer Einrichtung und ihrer kirchlichen Geltung handelt und so in ihrem ersten Theile eine historische und literarische Einleitung in dieselben giebt, und dann im zweiten Theile aus diesen Büchern den Lehrbegriff der betreffenden Kirche möglichst gründlich entwickelt und genau und in seinem innern Zusammenhange darstellt. Aber dabei hat sie auch noch die zweite Aufgabe, zu zeigen, wie sich diese Lehre zu der der andern christlichen Kirchen und Parteien verhält, worin sie mit den andern Lehrbegriffen übereinstimmt und von ihnen abweicht, und worin daher das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben besteht. Denn zu einer solchen Vergleichung muß sie sich schon durch den Namen ihres Gegenstandes aufgefordert fühlen, da das Wort Symbol immer auf etwas Besonderes neben dem Allgemeinern oder Verschiedenartigern hinweist, und ohne sie würde unsere Symbollehre vor uns daliegen, wie eine Specialkarte von irgend einem kleinen Fürstenthum, auf der Alles genau angegeben ist, nur nicht die angrenzenden Länder; wir würden den Standpunkt gar nicht erkennen, den sie mitten unter den andern kirchlichen Systemen einnimmt, noch das verwandtschaftliche oder gegensätzliche Verhältniß, in dem sie zu ihnen steht, und so würde uns auch ein wichtiger Maßstab zu ihrer Beurtheilung fehlen.

Steht so die Aufgabe der Symbolik fest, so scheinen dann zur richtigen Lösung derselben folgende Regeln nöthig zu sein. Erstens hat sich die Symbolik bei der Entwickelung und Darstellung eines jeden kirchlichen Lehrbegriffes nur an die symbolischen Bücher, als an die öffentlich beglaubigten und kirchlich sanctionirten Urkunden desselben, zu halten, und mit der Geschichte und Fortbildung desselben hat sie sich nur soweit zu befassen, als solche aus dem Verhältniß jener einzelnen, nach und nach entstandenen Schriften zu einander zu erkennen ist. Dann aber darf sie eine Hinweisung darauf auch nicht unterlassen, weil sie als eine historische Wissenschaft ihrer Aufgabe

schlecht genügen würde, wenn sie solche Spuren einer Fortbildung der Lehre (wie sie sich z. B. der Augsb. Confession gegenüber in der Concordienformel zeigen, oder in den verschiedenen Ausgaben des rakow'schen Katechismus ꝛc.) mit Stillschweigen übergehen wollte, zumal wenn eine solche Fortbildung Anlaß zu Spaltungen gegeben hat. Zweitens mag es gut sein, wenn die Symbolik erläuterungs- und vergleichungsweise, namentlich wo der kirchliche Lehrbegriff nicht präcis oder deutlich genug ist, die sonst historisch erwiesene Lehre jener Zeit (die Lehre der Reformatoren in ihren Privatschriften, die der katholischen Dogmatiker im Anfang der Reformation ꝛc.) mit in Betracht zieht, doch muß sie sich wohl hüten, dieselbe mit in das kirchlich sanctionirte System zu verweben, weil zwischen diesem und einer zu einer Zeit blos ziemlich allgemein geglaubten Lehre immer noch ein Unterschied ist. Drittens aber ist zu bedenken, daß die Symbolik nicht etwa blos das eigentliche Bekenntniß unserer Kirche aus deren positiven und negativen Bekenntnißsätzen zusammenzustellen, sondern den ganzen Lehrbegriff unserer symb. Bücher im Zusammenhange zu entwickeln hat. Redet man aber von dem Lehrbegriff gewisser Schriften (z. B. vom johanneischen, paulinischen ꝛc.), so versteht man darunter nicht blos die ausdrücklichen Behauptungen derselben, sondern auch alle mit diesen in Verbindung stehenden Voraussetzungen, Beweise und Folgesätze, soweit diese mit vorliegen, kurz den ganzen Ideenkreis, in dem sich jene Schriften bewegen. Und dieser ist es denn auch, der hier bei unserm symbolischen Lehrbegriff mit in Betracht gezogen werden muß, weil sonst eine wissenschaftliche und zusammenhängende Darstellung desselben unmöglich ist. Ist daher z. B. dem Dogma vom Teufel in unsern symb. Büchern auch kein besonderer Artikel gewidmet und bildet dasselbe auch keinen Bekenntnißsatz, so ist es doch deshalb nicht zu übergehen, da es in unserm symbolischen Lehrbegriff eine so wichtige Rolle spielt, daß man fast sagen kann, er beruhe mit auf seiner Voraussetzung, denn jedenfalls geht er von einem gewissen Dualismus aus, vom Gegensatz der Welt als des Teufelreiches zum Gottesreiche. Und ebenso ist auch die in jenen Schriften nicht besonders vorgetragene, aber dem Erbsündendogma zur nothwendigen Voraussetzung dienende Lehre vom göttlichen Ebenbilde hier mit ausführlich und genau zu entwickeln. Daß aber auch die hier vorkommenden biblischen Beweise und Schrifterklärungen mit zum symbolischen Lehrbegriff ge-

hören, erhellt, wie aus dem schon Gesagten, daraus, daß unsere symbolischen Bücher uns eben zeigen wollen und sollen, wie die oft so ganz falsch verstandene h. Schrift eigentlich zu verstehen ist, quidnam juxta verbi Dei, Propheticorum et Apostolicorum scriptorum normam verum sit et amplectendum. Scheint uns das bedenklich und unserm protestantischen Recht der freien Schrifterklärung gefahrbringend zu sein: so mögen wir nur dafür sorgen, daß unsere Symbole wieder in die rechte Stellung zur evangelischen Kirche und Theologie gebracht werden, denn das haben die Reformatoren nicht gewollt, daß sie selbst für unsere Zeit noch strenge Normen der Lehre sein sollen.

In der Geschichte der Symbolik tritt der Gedanke an eine solche historisch-comparative Bearbeitung unserer Wissenschaft erst ziemlich spät hervor, erst nachdem das Interesse an der Polemik erkaltet war, die dann in unsere rein betrachtende comparative Symbolik umgebildet wurde. Als polemische Werke von Lutheranern mögen hier genannt werden: *Mart. Chemnitii* Examen concilii Tridentini. Frcf. 1588 fol. — *Abrah. Calovii* Synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis — — — intercedunt. Vit. 1653. 4. *Joh. Musaei,* Collegium controversiarum. Jen. 1701. — *Fr. Bechmanni* Theol. polemica. Jen. 1702. — *J. Andr. Schmidii* Breviarium theol. polem. etc. Helmst. 1710. 8. — Von Reformirten: *Joh. Hoornbeck*, Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rh. 1689. — *Fr. Spanheim*, Elenchus controversiarum de relig. Amst. 1701. 8. — *Franc. Turretini,* Instit. theol. elenct. Genev. 1682. Lugd. Bat. 1696. 3 voll. 4. — *Vitringa*, Hypotyposis theol. elencht. Herb. 1718. 8. — *Stapfer*, Institutt. theol. pol. univ. Tigur. 1743—47. 6 voll. 8. — Von Katholiken: *Alphonsi de Castro,* Libri 14 adv. omnes haereses. Par. 1578. 2 voll. fol. — *Rob. Bellarmini,* Disputationes de controversiis chr. fidei adv. hujus temporis haereticos. Rom. 1581 ff. 3 voll. fol. Prag 1721. 4 voll. fol. — *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'église cathol. etc. Par. 1671. — *Mart. Becani*, Manuale controversiarum hujus temporis. Herbip. 1623. 4.

Während der Herrschaft dieser Polemik wurde aber auch schon der Anfang zu einer rein instructiven Bearbeitung der lutherischen Symbolik gemacht und zwar vorerst in synoptischen Tabellen und dogmatischen Commentaren, aber dann auch in systematischen Darstellungen des Lehrbegriffes und historischen Einleitungen in die symbolischen Bücher. Schriften dieser Art sind:

Leonh. Rechtenbach, encyclopaedia symbolica, vel analysis Confessionis August., Art. Smalc. etc. Lips. 1612. 8.

J. Bened. Carpzovii, Isagoge in libros ecclesiarum luth. symbolicos. Lips. 1665. 4. 1675. 91. 99. 1725., ein fortlaufender Commentar zum Concordienbuche, mit großer Schärfe und Genauigkeit in den Begriffsbestimmungen.

Bernh. von Sanden, Theologia symbolica lutherana etc. Frcf. et Lips. 1688. 4., wo zuerst der Name theol. symbolica erscheint.

Joh. Henr. Majus, Synopsis theol. symbol. ecclesiarum luth., ordine systematico adornata. Giess 1694. 1720.

Joh. Georg Walch, Introductio in libros eccl. luth. symbol., observationibus historicis et theologicis illustrata. Jen. 1732. Ein Werk von bleibendem Werth für die Geschichte und den Lehrbegriff der Symbole.

Alb. Menn. Verpoortennii Analecta ad libr. symbol. etc. Gedan. 1743.

Siegm. Jac. Baumgarten, Erläuterungen der im chr. Concordienbuch enthaltenen symb. Schriften — — — nebst einem (wichtigen) Anhange von den übrig. Bekenntnissen ... in gedachter Kirche. Halle 1747. 8. 61. Die symbolischen Bücher werden hier artikelweise erklärt.

Chr. Fr. Boerner, Institutiones Theologiae symbolicae. Lips. 1751. 8. 1781, schon fast ganz in der Form unserer jetzigen comparativen Symbolik verfaßt.

Chr. Guil. Fr. Walchii, Breviarium theol. symb. eccles. luther. Gott. 1765. 81.

Sam. Th. Wald, Theologiae symb. luth. descriptio. Hal. 1786.

J. Sal. Semler, Apparatus ad Libr. Symb. eccl. luther. Hal. 1775.

Tittmann, institutio symbolica ad sententiam eccles. evangelicae. Lips. 1811, in der commentirenden Weise der Erläuterungen von Baumgarten.

Auch gehören hieher: *Adam Rechenberg's* Appendix tripartita isagogica ad libr. symbol. (mit einem guten syllabum controversiarum secundum locos theol. . . . digestarum) Lips. 1678, und die historisch-theolog. Einleitungen in das Concordienbuch von Heinr. Pipping (1703. 4.), Pfaff (1730), Hase, Franke, Müller.

Bahnbrechend für die jetzt gewöhnliche historisch-comparative Behandlung der Symbolik ist dann G. J. Planck geworden in seinem kurzen „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme" 2c. Götting. 1796. 1804. 1822. Ihm sind gefolgt:

Herb. Marsh, vergleichende Darstellung der prot.-engl. u. röm.-kath. K. 2c., aus dem Englischen von Schreiter. Sulzbach 1821. 8.

G. Bened. Winer, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien, nebst vollständigen Belegen 2c. Leipzig 1824. 4. 1837, eine gedrängte, präcise und spiegelreine Darstellung.

Clausen, Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholic. und Protestantism. Deutsch von Fries. Neustd. 1828. 2 Bde.

Ed. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen. Erster Theil: Symb. der luth. Kirche. Hamburg 1837, ein im Literar.-Historischen sehr bedeutendes Werk, doch im dogmatischen Theil zu kurz und nicht vergleichend. Zweiter Theil: Symb. der h. apost. kathol. röm. Kirche. Hamburg 1844, der kath. Lehre zu viel Ehre anthuend.

E. Ferd. Guerike, allgem. christl. Symbolik, eine vergleichende Darstellung . . . . vom (exclusiv) luther.-kirchl. Standpunkte. Leipz. 1839. 46.

Wild, systematische Darstellung der Unterscheidungslehren 2c. Nördling. 1842.

Bodemann, Vergleichende Darstellung der Unterscheidungslehren 2c. Götting. 1842.

Heinr. Thiersch, Vorlesungen über Katholicism. u. Protestantism. Erl. 1846. 2 Bde.

Ph. Marheineke, christliche Symbolik, oder histor.-krit. und dogmat. compar. Darstellung des kathol., luther., ref. . . . . Lehrbegriffs. Heidelb. 1810—13. 3 Bde., doch nur den Katholicismus darstellend.

Dessen: Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum etc. summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. 15. 30.

Dessen: christliche Symbolik oder comparative Darstellung des kath. . . . Lehrbegriffes. (Vorlesungen, herausgegeben von Matthias u. Vatke.) Berlin 1848.

Auch verdienen hier mit genannt zu werden Neudecker's Lehrbuch der Dogmengeschichte. (Cassel 1838), Holzhausen, der Protestantismus in s. geschichtl. Entstehung rc. Leipz. 1846 ff., Schenkel, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters. Schaffh. 1846 ff. 3 Bde.

Von katholischer Seite hat in neuerer Zeit Aufsehen gemacht die Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensätze der Kathol. u. Protest., von J. A. Möhler. Mainz 1832. 33. 34. 35, ein mehr polemisches Werk. Dagegen schrieben: Ferd. Chr. Baur, der Gegensatz des Katholicism. und Protestantismus. 1834. 36. (694 Seiten), und K. Imm. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhler's, zuerst in den Studien u. Krit. 1834 u. 35, dann Hamburg 1835. Für Möhler trat mit auf der geistreiche Ant. Günther in seinem letzten Symboliker, Wien 1835.

Der Symbolik erster Theil.

Historische Einleitung in die symbolischen Bücher.

Capitel I.

Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.

Vorbemerkung.

Symbolische Schriften giebt es eigentlich eine große Menge in unserer Kirche, aber die meisten derselben sind weder im Namen der ganzen Kirche abgefaßt, noch in ihr zu allgemeiner Geltung gekommen und können daher nur als Partikular- oder als besondere Symbole in der lutherischen Kirche betrachtet werden (wie z. B. die reussische, die würtembergische, die kopenhagensche Confession) und keine Berücksichtigung bei der Darstellung der allgemeinen Kirchenlehre beanspruchen. Letztere ist immer nur aus den allgemeinen Symbolen oder symb. Schriften der lutherischen Kirche zu schöpfen, aus den im Namen der ganzen Kirche verfaßten oder wenigstens in ihr weit und breit zu gesetzlicher Geltung gekommenen [1]), und das läßt sich nicht von allen denen sagen, die in die älteren Sammlungen symbolischer Bücher, z. B. in das Corpus doctrinae Misnicum, Thuringicum etc., aufgenommen worden sind, sondern blos von denen, die in dem 1580 erschienenen Concordienbuche, dem jetzigen

1) Vergl. Baumgarten's Erläuterungen der im christl. Concordienbuche enthaltenen Schriften rc. Halle, 1747. S. 3.

allgemeinen Codex derselben, stehen und da zum Theil erst symbolisirt worden sind. Es sind das außer den drei ökumenischen Symbolen 1) die augsburgische Confession von 1530, 2) die Apologie derselben, 3) die schmalkaldischen Artikel, 4) die beiden Katechismen Luthers und 5) die Concordienformel. Die vier ersten dieser Bücher haben fast in der ganzen lutherischen Kirche symbolische Geltung, auch da, wo das Concordienbuch nicht in Aufnahme gekommen ist oder nebenbei noch besondere Confessionen in Kraft bestehen; die Concordienformel aber kann zwar wegen der mehrseitigen Zurückweisung, die sie erfahren, nicht eigentlich zu den allgemeinen symbolischen Schriften unserer Kirche gerechnet werden, sie ist aber auch wieder mehr als ein bloßes Particularsymbol einiger Kirchen, da sie gleich im Anfange von 86 evangelischen Reichsständen angenommen, auch späterhin in vielen auswärtigen Kirchen eingeführt worden ist und jetzt in den allermeisten lutherisch gebliebenen Kirchen Geltung hat. Ueberdies ist zu bedenken, daß sie den älteren Symbolen in keiner Weise widerspricht oder einen falschen Sinn unterlegt, sondern nur die Lehre derselben öfters schärfer und bestimmter in Luthers Sinne explicirt, ihr ein streng lutherisches Gepräge giebt. Und so kann und muß denn wohl die Symbolik auch von ihr mit Gebrauch machen, natürlich aber so, daß sie die schärferen Lehrbestimmungen derselben nicht ohne Weiteres mit der älteren Symbollehre vermengt und identificirt; noch es verschweigt, daß dieselbe auch ebenso consequent in Melanchthons freierm Geiste hätte fortentwickelt werden können, und also auch noch eine andere Interpretation derselben, als die in der F. C. gegebene, ihre Berechtigung gehabt hatte.

§. 1.

Die drei ökumenischen Symbole.

Wenn die Reformation und die aus ihr hervorgegangene evangelische Kirche irgend ein Anrecht auf den Titel der Rechtgläubigkeit und den Schutz christlicher Staatsregierungen behalten sollte, so durfte sie bei allen Verbesserungen der Lehre wenigstens von dem Glauben nicht abweichen, der das dogmatische Fundament der katholischen

Kirche oder der wahre katholische Glaube κατ' ἐξοχὴν war, von dem an einen dreieinigen Gott, an eine heil. katholische Kirche, eine Taufe zur Vergebung der Sünden, eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, wie derselbe ausgesprochen war in den drei alten Hauptsymbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen. Und da nun den Reformatoren gegen die Schriftmäßigkeit dieser Symbole, die besonders in der römischen Kirche das höchste Ansehen genossen und hier auch alle drei im gottesdienstlichen Gebrauche waren, nur selten ein Zweifel beigekommen und dieser jederzeit gleich wieder durch ihr religiöses Gewissen niedergeschlagen worden war [1]), so gereichte es ihnen zur wahren Genugthuung, daß sie sich stets auf sie berufen und dadurch ihre Uebereinstimmung mit der alten rechtgläubigen Kirche documentiren konnten. Sie thaten das daher auch in allen ihren Bekenntnißschriften, indem sie sich bald auf dieses, bald auf jenes der alten Symbole beriefen [2]), und außerdem stellte sie Luther alle drei noch besonders in einer Schrift zusammen, um zu

1) S. Luthers Tischreden f. 69, wo er sagt: die Schwärmer gedenken nicht, daß andere Leute auch von diesem Articulo Tentationes gehabt u. s. w. Melanchthon im Corp. Reff. II. p. 660.

2) Dasselbe thaten auch die Reformirten, wenn auch Calvin einmal 1537 in einem Streite mit Caroli, mehr aus Trotz, als Unglauben, die Unterschreibung jener Symbole und den Gebrauch des Wortes Trinität verweigerte. S. Trechsel, die protest. Antitrinitarier ꝛc. I, p. 159 f. Der Confess. Helv. II ist auch, als Schild gegen alle Verketzerungen, neben der Berufung auf den Glauben der alten Symbole, ein Edictum Imperatorium ex Cod. Justiniani „de eo, quinam habendi sint vel Catholici vel Haeretici“ vorgedruckt, nämlich das Edict (Cod. Theod. 16, 1.): Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit imperium, in ea volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis ... quam que Pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae Episcopum ... hoc est, ut secundum Apostol. disciplinam Evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spir. S. unam deitatem sub pari majestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum Catholicorum nomen jubemus amplecti: reliquos vero dementes vaesanosque judicantes, haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motione animi nostri ... ultione plectendos.

zeigen, „daß er es mit der rechten christlichen Kirche halte." Eben darum stehen sie auch im Concordienbuche den andern symbolischen Schriften als „die drei Hauptsymbole (Symb. catholica), in den Kirchen einträchtiglich gebraucht," voran und in der Concordienformel wird von ihnen gesagt: Amplectimur etiam tria illa catholica et generalia summae auctoritatis Symbola: Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii. Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias atque in verbo Dei solide fundatas praeclaras Confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus Ecclesias Christi perturbarunt, perspicue et solide refutantur. Sol. Declar. p. 632. Ueber ihre Benennung oecumenica seu catholica, die erst lutherischen Ursprunges ist, schreibt Carpzov in der Isagoge p. 35: Oecumenica. Ita dicuntur ἀπὸ τῆς οἰκουμένης seu orbi habitabili, et quidem 1) non absolute et simpliciter a causa instrumentali scriptionis, quasi ab oecumenicis doctoribus scripta essent, sed 2) ratione objecti, quia doctrinae catholicae, Propheticae scil. et Apostolicae consona sint et 3) ratione subjecti tum recipientis tum profitentis, scil. quia ab Ecclesia cathol. omni loco et tempore, non quidem simul, sed successive, ex quo fuerunt nata, recepta fuerint, 4) ad differentiam Provincialium, quae a singularibus tantum provinciarum conciliis approbata et concinnata fuerint. Am kürzesten sagt man wohl: ökumenische werden sie genannt wegen ihrer universalen Geltung in der christlichen Kirche, und katholische sowohl deshalb, als auch wegen ihres orthodoxen Inhaltes, weil sie den wahren katholischen (orthodoxen) Glauben darlegen.

Das Wichtigste aus der Literatur: Dr. Mart. Luther, die drei Symbole oder Bekenntniß des Glaubens Christi, in den Kirchen einträchtiglich gebraucht. Wittenb. 1536. 4. *Nic. Selneccer*, Symbolorum Apostolici, Nicaeni et Athan. Exegesis. Lips. 1575. 78. 8. *Gerhard Joh. Voss*, dissertatt. tres de tribus symbolis etc. Amst. 1642. 62. 4. *Joh. Rud. Kiessling*, Historia de usu symbolorum, potissimum apostolici — — in sacris tam veterum, quam recentiorum publicis. Lips. 1753. 8. *C. G. Fr. Walch*, Bibliotheca symbolica vetus. Lemgo 1770. Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der apost. kath. K. Breslau 1843.

§. 2.

Das apostolische Symbolum.

Dieses ist, wenn auch nicht in seiner jetzigen Form, das älteste der drei allgemeinen Hauptsymbole und bildet die Grundlage der beiden andern. Von seiner Entstehung berichtete zuerst (ums J. 390) der Presbyter **Rufinus** zu Aquileja als eine Sage der Vorfahren, der er aber Glauben zu schenken scheint, daß es von den Aposteln selber herstammen und von ihnen am ersten Pfingstfeste zusammengestellt worden sei. Er schreibt in der Einleitung zu seiner (früher bald dem Cyprian, bald dem Hieronymus beigelegten, daher auch in deren Werken mit befindlichen) Expositio in Symbolum Apostolorum[1]: Tradunt majores nostri, quod post ascensionem Domini, cum per adventum S. Spiritus super singulos quosque apostolos igneae linguae sedissent, ut loquelis diversis variisque loquerentur.... et in via praeceptum eis a Domino datum ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam praedicationis in commune constituunt, ne forte alius ab alio abducti, diversum aliquid his, qui ad fidem Christi mutabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et Sp. S. repleti, breve istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Diese Sage wurde dann im 5., 6. u. 7. Jahrhundert weiter ausgebildet und in den dem Augustin untergeschobenen Sermonen, Serm. 115 ed. Bas., wie auch von **Pirminius** (750) so weit ausgesponnen, daß der Beitrag eines jeden Apostels zu dem Symbolum genau angegeben wurde, aber freilich hier so, dort anders. Bei Augustinus wird Serm. 181 (T. 9, 984, in der edit. Benedict. T. V. p. 280.) zunächst die von Rufinus erzählte Tradition der Vorfahren, meist mit dessen Worten, wiedererzählt, Sermo 115 aber das

---

1) In der Baseler Ausg. von **Cyprians** W. W. p. 357. In der besondern Ausg. Rufin's, Paris 1580, p. 169.

Nähere angegeben mit den Worten: Quod graece symbolum dicitur, latine collatio nominatur; collatio ideo, quia collata in unum totius Catholicae legis fides symboli colligitur brevitate, cujus textum vobis modo, deo annuente, dicemus. Petrus dixit: Credo in Deum patrem, omnipotentem. Johannes dixit: Creatorem coeli et terrae. Jacobus dixit: Credo et in Jes. Chr., filium ejus unicum, dominum nostrum. Andreas d.: Qui conceptus est de Sp. S., natus ex Maria virgine. Philippus ait: Passus sub Pont. Pil., crucifixus, mortuus et sepultus. Thomas ait: Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis. Barthol. dixit: Ascendit ad coelos, sedet ad dextr. dei, patr. omnipotentis. Matth.: Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Jacobus Alphaei: Credo in Spir. S., s. eccles. catholicam. Sim. Zelot: Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Judas Jacobi: Carnis resurrectionem. Matthias complevit: Vitam aeternam. Amen.

Obschon aber der Glaube an diese Entstehungsweise des Symbolums im Mittelalter orthodox geworden war, so fehlte es doch schon vor der Reformation nicht an einigen heller denkenden Männern, die ihn in Zweifel zogen. Der erste war Laurentius Valla, der das Symbolum nicht den Aposteln, sondern den nicänischen Vätern zuschrieb, was er jedoch, durch die Inquisition genöthigt, widerrufen mußte (vergl. s. Antidotum in Poggium, Opp. 4. t., p. 223, und dazu Thienemann, das apost. Symbolum, Leipzig 1846. p. 14—17). Ihm folgte Polydorus Virgilius (unter Alexander VI. Gesandter am englischen Hofe), der Lib. 5. de rerum inventoribus, c. 13., äußerte: Symbolum collationem significat, quia apostoli, sive patres in unum contulissent, quod unusquisque de deo senserit. Und ebenso auch später Erasmus, der in der praefat. ad Matth. schrieb: quod, an ab App. proditum sit, nescio, und darüber in die Censur der pariser Facultät fiel, worauf er seine Meinung in einer besondern Schrift vertheidigte (Declaratio in Cens. Facult. Paris. T. 9. p. 700). Unter den Lutheranern wurde dann zwar jene Sage eine Zeitlang in Schutz genommen, obwohl keineswegs von den Reformatoren selber, indem Luther auch gegen einen blos patristischen Ursprung nichts einzuwenden hatte, sondern in den Centur. Magdeb. I. lib. 2., von Selneccer, Chyträus u. A. Als aber von Seiten

der Reformirten[2]) und besonders der Engländer immer triftigere Einwendungen dagegen gemacht und überdies die Lobreden des synkretistischen Georg Calixtus auf die Einfachheit dieses Symbolums den orthodoxen Lutheranern ärgerlich wurden, so fingen endlich auch diese, ein Calov, Quenstädt, Hollaz u. A., den apostolischen Ursprung desselben zu bestreiten an, und die Katholiken, unter denen sich der Glaube daran am längsten erhielt, da er durch den Catech. Roman. symbolisch geworden war[3]), hörten zuletzt auch auf ihn zu vertheidigen.

Wäre unser Symbolum von den Aposteln selber verfaßt, so würde davon doch wohl etwas in dem N. T. stehen; aber nicht nur, daß dieses ganz davon schweigt, so wissen auch alle älteren Väter bis auf Rufinus herab nichts von der Sage, die dieser erwähnt, und nach ihm findet sie sich auch nur unter den Lateinern, die das Wort σύμβολον mit συμβολή verwechselten und den apostolischen Inhalt der Schrift auf eine apostolische Abfassung derselben zurückführen zu müssen glaubten. Die griechischen Väter dagegen kennen zwar eine kirchliche Glaubensregel oder ein Symbolum, welches sie das apostolische nennen, aber sie nennen es blos so wegen seines Inhaltes. Cyrill, der noch als Presbyter zu Jerusalem (340—50) 18 Katechesen über das Symbolum verfaßt hat, sagt in der 5. ausdrücklich: weil nicht Alle die

2) Schon Calvin hatte sich Institutt. Lib. 2, c. 16. sect. 18. dahin erklärt: Apostolicum autem symbolum nuncupo, de auctore minime sollicitus. Apostolis certe magno veterum consensu adscribitur, sive quod ab illis in commune scriptum ac editum existimabant, sive quod compendium istud ex doctrina per eorum manus tradita, bona fide collectum tali elogio confirmandum censuerunt. Bestimmter aber schon Viret (1543), und ganz entschieden gegen die apostolische Abfassung traten Joh. Gerh. Voß, Herm. Witsius, Joh. Heinr. Heidegger, Jac. Usser, Joh. Pearson, Pet. King u. A. auf.

3) *Praefat* in libr. 1: Quae prima christiani homines tenere debent, illa sunt, quae fidei duces doctoresque sancti Apostoli, divino spiritu afflati, duodecim Symboli articulis distinxerunt. Nam cum mandatum a Domino accepissent, ut pro ipso legatione fungentes in universum mundum proficiscerentur .... christianae fidei formulam componendam censuerunt, ut etc.

Schriftlehre kennen, da sie entweder zu ungeschickt oder zu beschäftigt sind, so hat man, damit die Seelen nicht durch Unwissenheit umkommen, die ganze Glaubenslehre in wenige Zeilen zusammengefaßt. Diese müßt ihr auswendig lernen,.... denn sie sind nicht willkürlich, wie es eben den Menschen gefiel, aufgesetzt, sondern die vornehmsten Lehren sind darin zusammengezogen." Und eben diese Ansicht findet sich auch selbst auf Seiten der Lateiner nach Rufinus noch vor, wie bei Augustinus de symbolo vel regula fidei ad catechumenos Lib. 1. c. 1. (Tom. 9. ed. Basil. p. 1094), wo es heißt: Ista verba (Symb.), quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret, und selbst in einem älteren Stücke der Sermonum de tempore, Serm. 131. p. 887: Quidquid praefiguratum est in patriarchis, quicquid nunciatum est in Scripturis, quicquid praedictum est in prophetis, vel de deo ingenito . . . totum hoc breviter juxta oraculum propheticum symbolum in se continet profitendo..... Quicquid enim in Symb. audistis jam, divinis scripturarum s. literis continetur. Besonders aber kommt gegen den apostolischen Ursprung dieses Bekenntnisses noch in Betracht, daß es in seiner jetzigen Form bei keinem der älteren Väter und auf keinem älteren Concil vorkommt, sondern vielmehr gleich von der Zeit an, wo es erwähnt wird, anders in der abend- als in der morgenländischen Kirche lautet und die in beiden gebräuchlichen Formeln wieder unter sich ziemlich verschieden sind.

Das Wahre in dieser Sache ist daher wohl Folgendes. Die erste Grundlage unseres Symbolums ist die nach Matth. 28, 19. von Christo selber angeordnete Tauffformel. Gemäß dieser wurde wahrscheinlich schon zu der Zeit, als unser Evangelium Matthäi zum Abschluß kam, von den Täuflingen selber ein kurzes Bekenntniß des Glaubens an den Vater, Sohn und heiligen Geist verlangt, während früherhin die Apostel selber gewöhnlich blos auf den Namen Jesu und das Bekenntniß desselben getauft hatten, Act. 2, 38. 10, 48. 8, 37 f. Jenes Taufbekenntniß bei Matthäus wurde aber wahrscheinlich schon vom Anfange des 2. Jahrhunderts an, während die eigentliche Taufformel dieselbe blieb, mehr und mehr erweitert, nicht nur um den Taufact feierlicher zu machen, sondern auch um durch eine bestimmtere Declaration des Kirchenglaubens eine gewisse Einheit der Lehre zu

sichern. Denn auf diese hatten ja schon gegen das Ende des 1. Jahrh. die Pastoralbriefe augenfällig hinzuwirken gesucht durch Zurückweisung aller subtilern dogmatischen Fragen und durch Empfehlung der bischöflichen Kirchenverfassung [4]). Und wenn deshalb schon dort (1 Tim. 6, 12.) ein gewisser Werth und Nachdruck auf das schöne, jedenfalls mehr als die drei Worte der Taufformel enthaltende Ordinationsbekenntniß (4, 14.) des Timotheus gelegt wurde, so läßt sich von da an wohl auch eine Erweiterung des Taufbekenntnisses vermuthen. Nun wissen wir zwar nicht, zu welcher Gestaltung dasselbe noch im Laufe des 2. Jahrh. gekommen ist, aber höchst wahrscheinlich hat es schon in der letzten Hälfte desselben die meisten seiner Zusätze erhalten. Es geht das daraus hervor, daß sich Tertullian schon in seiner Schrift de baptismo c. 6. (also vor dem Jahr 200) auf den Artikel desselben von der Kirche beruft [5]), daß er de veland. virg. c. 1. die Glaubensregel der Kirche schon fast ganz mit den Sätzen unsers Symbolums angiebt und daß auch Irenäus († 202) mit seiner langen regula veritatis eine Umschreibung der „regula immobilis, quam quisque per baptismum acceperit," geben zu wollen scheint; überhaupt aber spricht auch dafür das mit Irenäus so bestimmt und kräftig hervorgetretene Bestreben, die Majoritätskirche den mancherlei Gnostikern und andern Ketzern gegenüber als die eine ächt apostolische, in der Lehre gleichförmige, kurz als die katholische darzustellen und zu consolidiren, ein Bestreben, das eben bei ihm, bei Tertullian u. A. zur Aufstellung jener kirchlichen Glaubensregel führte, in der die Summe des apostolischen Κηρυγμα oder die von den Aposteln bei der mündlichen Verkündigung des Evangelii überall vorangestellten Lehren enthalten sein sollten [6]). In den verschiedenen Recensionen dieser Glau-

---

4) Credner, das N. T. nach Zweck, Ursprung u. Inhalt. Gießen 1843. Thl. 2. S. 74 f. 104 ff.

5) Quum autem sub tribus (sc. Patre, Filio et Sp. S.) et testificatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur Ecclesiae mentio: quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Sp. S., ibi Ecclesia, quae trium corpus est. Edit. Lips. P. 2. p. 37.

6) Die oben angeführten Erklärungen Cyrill's und Augustins, daß das Symb. aus der Schrift zusammengestellt sei, stehen ziemlich vereinzelt da; nach der Meinung der meisten und der frühesten Kirchenväter enthält das

bensregel haben wir wahrscheinlich nur freie Umschreibungen des kirchlichen Symbols vor uns, welches als heilige Formel nur mündlich fortgepflanzt wurde; aber aus den so gemachten Versuchen, den Hauptinhalt der apostolischen Lehrtradition immer mehr zu fixiren, floß gewiß auch wieder dem eigentlichen Symbolum selber mehr und mehr Inhalt zu. Und so war denn dasselbe schon zur Zeit des nicänischen Concils so ziemlich seiner jetzigen Substanz nach vorhanden, wie es auch schon das Symbolum genannt wurde[7]). Aber dabei behielt doch noch sehr lange jede größere Kirche ihre besondere Recension, die sie nach den Umständen änderte, und erst gegen das 7. Jahrh. kam die jetzt gebräuchliche Form desselben im Occident zum Abschluß und zu symbolischer Geltung. Es liegt derselben die alte römische Formel zu Grunde; diese wurde dann in Gallien, Spanien und England weiter ausgebildet und vollendet und kam erst von dort wieder in ihrer jetzigen Gestalt nach Rom zurück[8]).

Zu einiger Veranschaulichung der Sache mögen hier zuerst einige alte Glaubensregeln und dann einige Formeln des alten Symbols ihren Platz finden.

Bei Irenäus (adv. Haereses Lib. 1. c. 2. p. 45 ed. Oxon.) wird der von den Aposteln überlieferte, überall gleiche und feststehende

---

Symbolum zunächst die Summa der mündlich überlieferten Apostellehre, die aber natürlich ganz mit der schriftlichen übereinstimmt; darum wird es auch immer in Verbindung mit der Tradition und als etwas Zweites neben der Schrift genannt, und öfters geradezu die Traditio apost. genannt, wie bei Rufin a. a. O. (causam, qua haec traditio [i. e. Symb.] ecclesiis data est, ab origine repetemus), bei Irenäus 3, cap. 4. und in vielen Stellen der pseudoaugustinischen Sermonen; und eben dafür sprach ja auch die Sage von seiner Entstehung. Ueber die mündliche Apostellehre vergl. im N. T. 1 Cor. 15 f. 4, 17. Hebr. 6, 1.

7) S. z. B. das Symbolum, welches Eusebius von Cäsarea den Vätern zu Nicäa als sein Taufbekenntniß vorlegte, in Theodoreti Hist. Ecclesiast. Lib. 1., c. 12. p. 36 der Ed. Valesii.

8) Unsern jetzigen Text finden wir zuerst in einem aus dem 7. Jahrh. stammenden Psalterium graecum Papae Gregorii, aus dem ihn Jacob Usser herausgegeben hat (de roman. eccles. symbolo apost. vetere aliisque fidei formulis etc. Lond. 1647 p. 9.)

Kirchenglaube so angegeben: Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; et in unum Jesum Chr., Filium Dei, incarnatum pro nostra salute, et in Spiritum S., qui per Prophetas praedicavit dispositiones Dei et adventum, et eam, quae est ex Virgine generationem et passionem et resurrectionem a mortuis et in carne in coelos ascensionem dilecti Jesu Chr. Domini nostri et de coelis in gloria Patris adventum ejus, ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Jesu Dom. nostro, et Deo et Salvatori et Regi, secundum beneplacitum Patris invisibilis omne genu curvet coelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei, et judicium justum in omnibus faciat, spiritalia quidem nequitiae et angelos transgressos atque apostatas factos et impios . . . in aeternum ignem mittat, justis autem et aequis et praecepta ejus servantibus et in dilectione ejus perseverantibus . . . vitam donans, incorruptelam loco muneris conferat et claritate aeterna circumdet. Cap. 3: Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans etc.

Bei Tertullian lautet eine längere Glaubensregel (de praescript. adv. Haeret. c. 13): Regula est autem fidei illa, qua creditur unum omnino deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum: id verbum filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum Patriarchis, in Prophetis semper auditum, prostremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum hominem, et esse Jesum Christum; exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse: in coelos ereptum sedere ad dexteram patris, misisse vicariam vim Spiritus S., qui credentes agat: venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos

judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula, a Christo instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. Nihil ultra scire, omnia scire est.

Eine andere kürzere Regel giebt derselbe de veland. virg. c. 1 mit den Worten: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem mundi conditorem, et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resuscitationem.

Eine dritte, wieder etwas längere, findet sich adv. Praxeam c. 2.

Am ausführlichsten berichtet Origines († 253) in der praefat. zu den Büchern περὶ ἀρχῶν über die kirchliche Regel. Quoniam multi — sagt er — ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis i. e. de Deo vel Domino nostro Jesu Chr. vel de Spiritu S., non autem solum de his, sed et de aliis creaturis i. e. vel de dominationibus vel de virtutibus s.: propter hoc necessarium videtur, prius de singulis his certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de caeteris quaerere ..... Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione.... Species vero eorum, quae per praedicationem apostol. manifeste traduntur, istae sunt: primo quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique ex nullis fecit esse universa, deus a prima creatura et conditione mundi omnium justorum, deus Adam, Abel, Seth, Enos... et prophetarum, et quod hic deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit dominum nostrum J. Chr., primo quidem vocaturum Israel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israel. Hic deus justus et bonus, pater domini nostri J. Chr., legem et Prophetas et Evangelia ipse dedit, qui et Apostolorum deus est

et veteris et novi Testamenti. Tum deinde quia J. Chr. ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt, novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus mansit, quod erat, deus (alias: homo factus est, incarnatus est, quum deus esset, et homo mansit, quod Deus erat). Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Sp. S. est. Et quoniam hic J. Chr. natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus est: vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum S.; in hoc non manifeste discernitur, utrum natus an innatus. Sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de Sacra Scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Zuletzt wird auch noch die kirchliche Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben, von der Schöpfung der Welt und den Engeln vorgetragen und ausdrücklich erwähnt: est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem, liberi arbitrii et voluntatis.

Daß uns nun in diesen meistens etwas breitgefaßten und docirenden Glaubensregeln nicht eigentlich das kirchliche Symbolum selber, wie es bei der Taufe abgefragt wurde, mitgetheilt werden soll, erhellt schon bei den meisten aus den einleitenden Worten, wonach sie eine kurze Darstellung der wichtigsten, von jeher für ächt apostolisch angesehenen und daher streng festzuhaltenden Glaubensartikel sein sollen[9]). Aber daß dabei doch in ihnen das eigentliche kirchliche Symbolum mit anklingt und umschrieben wird, darf man daraus schließen, daß Irenäus selber auf dasselbe zugleich mit hinweist, als auf die gleichlautende, jedem Geweihten bekannte Regel, daß ferner Tertullian anderwärts aus ihm den Satz von der Kirche erwähnt, den er hier als nicht zu seinem Zwecke nöthig mit Stillschweigen übergeht, und daß endlich in allen diesen Glaubensregeln so manche schon constant gewordene Sätze und Phrasen wiederkehren, die auf eine gewisse kirchliche

9) Vergl. Chr. Guil. Fr. Walch, bibliotheca symb. vet. unter N. 1. — J. G. Walch Introductio in lib. symb. p. 11. — Vergl. dazu Höfling, das Sacrament der Taufe rc. I. S. 217 ff.

Bekenntnißformel zurückweisen. Insonderheit hat aber die zweite, kürzere Regel Tertullians etwas so Formulirtes, daß man sie geradezu für eine fragmentarische Anführung des kirchlichen Symbols ansehen muß.

Und so hätten wir denn schon hier eine bestimmte Spur von diesem selber. Ebenso wird dasselbe aber auch schon gegen die Mitte des 3. Jahrh. von Cyprian angeführt, einmal in der Epist. 76. ad Magnum: „Quodsi aliquis opponat, ut dicat eamdem Novatianum legem tenere . . . eodem symbolo, quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eumdem Filium Chr., eumdem Sp. S. . . . sciat, quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem, neque eamdem interrogationem. Nam cum dicunt: credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur in interrogatione, quando non habeant ecclesiam," und dann epist. 70. ad episc. Numid.: „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam quum dicimus: Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam? intelligimus remiss. pecc. non nisi ecclesia dari etc." Ebenso findet sich auch schon ein vollständiges, nach Art der meisten orientalischen ziemlich dogmatisirendes Symbol mit den Schlußworten des dritten Artikels in den Constitutt. apost. Lib. 7. c. 40. und 41. (— missus etiam omnibus, qui in s. ecclesia catholica credunt in carnis resurrectionem, in remissionem peccatorum, in regnum coelorum et in vitam futuri saeculi), so daß an dem Vorhandensein einer längern, die meisten Artikel unseres jetzigen Symbolums enthaltenden Formel schon vor dem nicänischen Concil nicht gezweifelt werden kann.

Aber ebenso gewiß ist auch, daß dieselbe fast in jeder kirchlichen Provinz ein besonderes, eigenthümliches Gepräge hatte und noch lange Zeit behielt. Als die kürzeste, einfachste und authentischste rühmt Rufinus in seiner Expositio die römische Formel[10]), die zu seiner

10) a. a. O. p. 357: Commonendum puto, quod in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta. In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium et mos ibi servatur antiquus,

Zeit (am Ende des 4. Jahrh.) nach seiner Relation also lautete: Credo in Deum patrem omnipotentem; et in Chr. Jesum filium ejus unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu S. et Maria Virgine, crucifixus sub Pont. Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos: et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.[11]) Dennoch aber hielt er sich bei seiner Erklärung nicht an diese, sondern an die Formel von Aquileja, auf die er selber getauft worden war, und die schon einige Zusätze mehr gegen die Ketzer enthielt, indem hier, nach seiner Relation, im 1. Art. Gott noch invisibilis et impassibilis (haereseos causa Sabellii, illius profecto, quae a nostris Patripassiana appellatur) genannt, im 2. Art. descendit ad inferna eingeschoben und im 3. Art. hujus carnis resurrectionem gesagt war. Und dabei bemerkt er zugleich noch von dem Symbol der orientalischen Kirchen, daß es den Glauben in unum deum, patr. omnipot., et in unum dominum nostr. Jes. Chr., unicum ejus filium verlange, wobei er aber nur einige sehr alterthümliche Formeln im Auge gehabt haben kann, denn die meisten aus der orientalischen Kirche zeichneten sich schon damals durch mehr Zusätze und durch ein schärferes dogmatisches Gepräge aus, wie z. B. schon das immer noch ziemlich einfache Symb. Ecclesiae Hierosolymit. in Cyrill's Katechesen (opp. ed. Touttèe, p. 84.): Credo in unum D., patr. omnipot., factorem coeli et terrae. Et in unum Dom. n. J. Chr. filium Dei unigenitum, ex patre genitum ante omnia secula, Deum verum, per quem omnia facta

---

eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, i. e. fidelium populo audienti, symbolum reddere et utique adjectionem unius saltem sermonis, eorum qui praecesserunt in fide non admittit auditus. In ceteris autem locis quantum intelligi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.

11) Bei *Walch*, in der biblioth. symb. No. 21. Und fast ebenso lautet auch die von Usser aufgefundene kürzere römische Formel, sowie auch die Augustins in Libr. de fide et symbolo (T. 3. p. 139. edit. Bas.) und des Marcellus von Ancyra bei Epiphanius l. c. 3.

sunt, incarnatum et hominem factum, crucifixum et sepultum et tertia die resurgentem a mortuis et adscendentem in coelos et sedent. ad dextr. patris, et qui venturus est judicare viv. et mortuos, cujus regni non erit finis. Et in Sp. S. paracletum, qui loquutus est per prophetas: et in unum baptismum poenitentiae in remiss. pecc., et in unam s. catholicam eccles. et in carnis resurrect. et vitam aeternam. Und noch mehr Zusätze haben andere, jedenfalls auch schon vornicänische Formeln aus dieser Kirche (z. B. visibilium omnium et invisibilium creatorem) — Deum de Deo, lumen de lumine, vitam de vita), der offenbar nachnicänischen mit dem homoousion patri hier gar nicht zu gedenken. Denn nach der 2. allgemeinen Synode von Constantinopel ging das apostolische Symbolum im Morgenlande immer mehr in das nicänische über, bis es von diesem zuletzt ganz verdrängt wurde. Im Abendlande hielt man es zwar nach jener Zeit mit um so größerer Verehrung fest, aber einige Zusätze, die sich schon in anderen älteren Formeln fanden, nahm man auch hier nach und nach mit auf. Gegen das Ende des 5. Jahrh. kamen die Worte creatorem coeli et terrae, passum, sanctorum communionem, catholicam eccles. und vitam aeternam hier noch herein (s. Symbolum ex ordine Romano bei Walch a. a. O. Nr. 42.), und später auch nach dem Vorgange der afrikanischen, gallischen und spanischen Kirche die andern: conceptus de Spir. S. und descendit ad inferna, worauf es denn am Ende des 6. Jahrh. seine jetzige Gestalt erlangte[12]).

Daß es nicht in allen seinen Worten und Sätzen auf bestimmte

---

12) Wenn dabei neben der hier beschriebenen ausgebildeteren Formel noch manchmal das frühere kurze Bekenntniß des Glaubens an Gott den Vater, den Sohn und heil. Geist und eine Taufe zur Vergebung der Sünden erwähnt wird, so ist das entweder nur eine fragmentarische Anführung des Symbols, wie in der Liturgia S. Jacobi und bei Salvianus de gubernat. mundi lib. 6. p. 128 (ed. Baluzii), oder es ist damit das kürzere Bekenntniß während des dreimaligen Untertauchens bei der Taufe (die eigentliche Taufformel) zum Unterschied von dem vor der Taufe abzulegenden Bekenntniß gemeint, wie in Cyrill's 19. Catechese. Vergl. über das dreimalige Bekennen des christlichen Glaubens bei der Taufe Bingham a. a. O. 279.

Ketzereien Rücksicht nimmt, wie man manchmal gesagt hat, geht schon aus seiner biblischen Urform und seinem ursprünglichen Zwecke bei der Taufe hervor; bei mehreren aber ist das gewiß der Fall, wie nicht nur aus bestimmten Erklärungen der Alten, sondern auch aus der ganzen Geschichte seiner Fortbildung erhellt. Die Worte in unum deum im orientalischen Symbolum sind offenbar nicht blos gegen das Heidenthum, sondern auch gegen den Gnosticismus gerichtet, und ebenso der Zusatz creatorem coeli et terrae, der insonderheit auch mit zur Abwehr der Lehre des Hermogenes von einer ewigen Materie dienen möchte[13]). Conceptus ex Spirit. S. geht jedenfalls gegen die Cerinthianer und Ebioniten, die Jesum für einen bloßen Menschen ansahen, natus ex Maria gegen die Basilidianer, Valentinianer und Marcion mit ihrer Ansicht von einem himmlischen Leibe Christi[14]), passus gegen die Meinung von einem bloßen Scheinkörper Christi; mortuus und sepultus aber wird in den Erklärungen des Symbols immer mit am breitesten besprochen, um den wirklichen Tod Jesu als Heilsthatsache festzustellen. Der Descensus Chr. ad inferos wird schon seit Irenäus' und Tertullian's Zeiten fast von allen Vätern neben der Sepultura besonders erwähnt und betont, theils um die völlige Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsern zu beweisen, theils um den frömmern Seelen in der Unterwelt Vergebung der Sünden zu verkünden (oder, nach der seit Athanasius gangbaren Ansicht, um ihnen die Erlösung aus des Todes und des Teufels Gewalt bringen) zu lassen, theils aber auch, um daran zu zeigen, welches das nächste Schicksal unserer Seele im Tode des Leibes sein werde[15]).

---

13) *Tertull. adv. Hermog.* c. 1. (ed. Lips. P. 4 p. 1): Hermog. totum, quod est deus, aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse... Sumpsit a Stoicis, materiam cum domino ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata neque facta etc. Ueber die Weltschöpfung durch die Engel, s. Irenaeus Lib. 2, c. 2.

14) Tertull. de carne Chr. c. 1. und 6.

15) *Irenaeus* a. a. O. Lib. 5, c. 31: Si ergo Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis, et commoratus usque ad tertiam diem in inferioribus terrae .... quomodo non confundantur, qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos, interiorem autem hominem ipsorum derelinquentem hic corpus, in

Dennoch aber hatte man bis gegen das Ende des 4. Jahrh. in den allermeisten Kirchen diesen dogmatischen Satz nicht für wichtig genug gehalten, um ihn mit in das kirchliche Symbol aufzunehmen. Rufin schreibt a. a. O. p. 367: Sciendum sane est, quod in Ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferna, sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo (wir finden ihn um jene Zeit blos in den Bekenntnißformeln der arianischen Synoden von Sirmium [357], Ariminum [Socrat. 2, c. 37] und Nice in Thracien [Theodoreti hist. eccl. 2, c. 21]), und er erklärt oder entschuldigt das vielmehr damit, daß er sagt: vis tamen verbi eadem esse videtur in eo, quod sepultus est, was nicht etwa heißen soll, das Hinabfahren zur Hölle bedeute gerade so viel und nicht mehr, als das Begrabensein, sondern viel mehr, es liege allerdings in dem Worte sepultus implicite und selbstverständlich das Hinabgefahren zur Unterwelt mit drinnen. Uebrigens aber glaubt er doch, daß dasselbe im Symbol besonders und ausdrücklich mit erwähnt zu werden verdient, weil die Schrift darauf mehrmals sehr deutlich hinweise („evidenter pronunciatur in psalmis", 21. 29. 68. 15., et apud Matth. 11. et 1 Petr. 3.), und es auch mit zur Vollendung des Erlösungswerkes gehöre (p. 372: „bonitatem in hoc intellige creatoris, quia eousque ille miserando descendit, usquequoque tu peccando dejectus es . . . . . Redit ergo victor a mortuis, inferni secum spolia trahens, eduxit enim eos, qui tenebantur a morte . . ." Hebr. 2: „decebat enim propter quem omnia et per quem omnia, multos filios in gloriam adducentem, autorem salutis eorum per passionem consummari"). Und das mag auch von da an bei anderen Kirchen der Hauptbeweggrund zur Aufnahme dieses Satzes in das Symbolum geworden sein; als Nebenmotiv kann dann dabei immer noch mitgewirkt haben, daß man mit Hilfe desselben sehr leicht die Irrlehre

---

supercoelestem ascendere locum? Tertull. de anima c. 55: Quodsi Christus . . . . huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrae, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret: habes et regionem inferûm subterraneam credere. Eine ausführliche Geschichte des Dogma s. in Pott's Excurs zu 1. Petr. 3., und G. Holger Waage, de aetate articuli, quo in Symb. ap. etc. 1836.

des Apollinaris (370) widerlegen konnte, nach welcher in Christo der göttliche Logos die Stelle des denkenden menschlichen Geistes vertreten und er also als Mensch blos eine empfindende Seele gehabt haben sollte; denn was anders — fragte man — als der Geist oder die vernünftige Seele desselben konnte wohl in der Hölle unten gewesen sein, während der Leib im Grabe lag?[16]) Daß man aber dabei auch noch, wie Irenäus und Tertullian, an die Meinung der Marcioniten und Valentinianer, daß die Seelen der Verstorbenen gleich in den Himmel aufgenommen würden, mit gedacht habe, ist doch wohl zu bezweifeln. Uebrigens dauerte es auch von jetzt an noch mehrere Jahrhunderte, ehe dieser Artikel von der Höllenfahrt sich völlig im Symbolum einbürgerte; in den Sermonen Pseudo-Augustins fehlt er noch meistens, und ebenso wurde er auch wieder von Carl d. Gr. (Capitul. I. p. 376), von der Kirchenversammlung zu Worms 868 u. A. weggelassen. — Im dritten Artikel kommt das Wort catholicam im römischen Symbol erst seit Augustinus vor und ist wahrscheinlich auf Anlaß der donatistischen Streitigkeiten eingerückt, wie auch der gleichzeitige Zusatz: communio sanctorum, während der ältere: remissio peccator. gegen die Novatianer gehen soll. Carnis resurrectio bildete früher gewöhnlich den Schluß, und im römischen Symbol noch zu Augustins Zeiten, aber vita aeterna wurde immer mit eingeschlossen gedacht.

Eine eigentlich ökumenische Geltung hat unser Symbolum, streng genommen, nie gehabt. Vor der Synode zu Nicäa hatte es fast in jeder größern Kirche eine andere Form (et haec varietas symbolorum — bemerkt Walch im breviar. p. 32 — quae ad nos transmissa sunt, de libertate ecclesiarum in doctrinae chr. formulis testatur); nachher aber wurde es in der morgenländischen Kirche ziemlich in das nicänische umgebildet und auch durch dasselbe immer mehr aus dem kirchlichen Gebrauche bei der Taufe verdrängt[17]), so daß die griechischen Gesandten auf der Synode zu Florenz ein

---

16) *Athanasius*, contra Appollinarium libr. 2. Gregor. Nazianz. ep. 46. ad Nectarium. Hilarius Pictav. enarrat. ad Ps. 138: Humanae ista lex necessitatis est, ut, sepultis corporibus, ad inferos animae descendant, quam descensionem dominus ad consummationem veri hominis non recusavit. Vergl. dazu unten Theil II. §. 14.

17) *Bingham* a. a. O. p. 110.

apostolisches Symb. gar nicht kennen wollten. Im Abendlande aber kam sein Ansehen nach den Synoden von Nicäa und Constantinopel eher mehr ins Steigen und man behielt es hier wegen seiner altehrwürdigen Form stets bei der Taufe bei; doch wurde das nicänische vorher bei den Scrutinien noch nach dem Sacrament. Gelasian. abgefragt (Daniel, Codex Liturgicus, I, 175.). Aber so gar ängstlich, wie jetzt, hielt man weder im Mittelalter an jedem Satze fest (wie wir oben bei dem vom descensus gesehen), noch auch zu Luthers Zeiten, indem dieser selber kein Bedenken trug, es in dem Taufbüchlein zu verkürzen[18]), so hoch er es auch stellte, weil es Artikel seien, hell und mächtiglich in der Schrift bezeuget. Späterhin, als die Arminianer, wie auch Georg Calixt und andere Syncretisten dasselbe als eine hinreichende Glaubensformel für alle christlichen Parteien, als einen adaequatum catalogum credendorum ad salutem necessariorum empfahlen[19]), wurde anderseits von unsern starrsten Orthodoxen, einem Jac. Weller, Joh. Hülsemann, Abr. Calov u. A., nicht nur sein apostolischer Ursprung aufgegeben, sondern auch sein dogmatischer Werth ziemlich herabgesetzt[20]).

In neuerer Zeit hat es ebenfalls bald sehr günstige, bald sehr ungünstige Beurtheilungen erfahren. Auf der Synode zu Baumholder

18) Es fehlt dort das Empfangensein vom heil. Geist und die Höllenfahrt. S. Christliches Concordienbuch im Anhang zum kl. Catechismus. Ebenso findet es sich auch in manchen andern alten Agenden abgekürzt.

19) Dem Episcopius war es freilich auch in seiner jetzigen Form noch zu dogmatisch und er meinte, aus den frühern Formen sehe man, daß drei Jahrhunderte lang der Christenglaube in Bezug auf die göttliche Sohnschaft Christi weniger gebunden gewesen sei. Instit. 4, 2. 34.

20) *Hollaz.* Exam. theolog. (Lips. 1763) p. 55: Haud inviti interim symb. illud, quod ob dogmata, quae amplectitur, apostolicum audit et ab universa eccl. cath. comprobatur, recipimus. Recipimus, inquam, non ideo, quod omnia credenda explicite, adaequate et specifice contineat. Nam quidam articuli fidei fundamentales in symbolo apost. silentio praetereuntur. Nihil explicite in illo traditur de benevolentia Dei universali, de satisfactione et merito Chr., de conversione et regeneratione, de unione mystica renatorum cum Deo .... Recipimus ergo, quia est epitome multorum, sed non omnium articulorum fidei. —

im Febr. 1820 haben sich auf Grund desselben die beiden protest. Confessionen im Lichtenbergischen mit einander vereinigt und es für den kurzen Inbegriff ihrer Grundlehren und ihren Lehrtypus erklärt, und dann ist es auch weiter, mit der A. C., zum Zweck der Union beider Kirchen mehrmals empfohlen worden. S. Allgem. Kirchenzeitung 1829. S. 725. 1831. Nr. 99. Anderseits ist es aber auch wieder 1834 Nr. 87. und 156. dieses Blattes hart angegriffen worden, weil keine rechte Ordnung darin sei, namentlich im 3. Hauptsatze, weil es zu wenig von Gott, dagegen zu viel Historisches von Christo, mehrere Hauptlehren des Christenthums aber gar nicht enthalte und in einigen Sätzen zu unbestimmt und dunkel sei. (Doch s. dagegen die treffenden Bemerkungen Bretschneiders a. a. O.) — Nach unserer Ansicht läßt sich zwar von dem apostolischen Symbolum nicht sagen, daß es auch jetzt noch, nach der eingetretenen großen Kirchenspaltung, ein für alle Kirchen völlig ausreichendes Glaubensbekenntniß sei, sondern jede bedarf neben ihm noch eines besondern, speciellern. Aber deshalb bleibt es doch immer das beste Taufsymbolum, das wir haben können; denn es besteht aus lauter einfachen biblischen Sätzen; es enthält in diesen gerade die wichtigsten und eigentlich grundbildenden Lehren des Christenthums, in denen die andern wichtigern von der Versöhnung, Rechtfertigung rc. implicite mit liegen; es ist uns ein ehrwürdiges Zeugniß und Erinnerungszeichen, daß diese Sätze von jeher den Hauptinhalt und Kern des christlichen Kirchenglaubens gebildet haben, und zugleich ein altehrwürdiges uns noch heute mit allen andern christlichen Kirchen verbindendes symbolisches Band, welches in uns das wohlthuende Bewußtsein lebendig erhält, daß die Christenheit noch heute in den wichtigsten Lehren einen gemeinsamen Glauben bekennt und wir auch zunächst auf das Bekenntniß dieses Glaubens bei der Taufe verpflichtet worden sind. Dabei aber stimmen wir gern vielen für gläubig geltenden Theologen, als Köllner u. A., darin bei, daß einige erst später ins Symbolum aufgenommene Sätze, über deren Sinn nicht einmal die Gelehrten recht klar und einig sind („empfangen vom heil. Geist" und „niedergefahren zur Hölle"), als minderwichtig und dunkel füglich wieder weggelassen werden können, wenn sie auch sonst ein nothwendiges Glied im Ring der kirchlichen Dogmatik bilden mögen.

Wichtigere Schriften. Außer den schon im §. angeführten

sind noch zu nennen: *Venant. Fortunati,* Exposit. symb. Opp. ed. Rom. 1786. *Lamb. Danaei,* Explicatio S. Ap. Genev. 1587. 92. *Rob. Bellarmini,* Exposit. in symb. ap. Colon. 1660. *J. Pearson,* exposition of the creed. Lond. 1659. 4. u. öfter, lateinisch von Arnold, Frankf. 1691. *Herm. Witsius*, exercitatt. sacrae in symb. Franeck. 1681 ff. *Petr. King*, the history of the apost. creed. Lond. 1702, lateinisch von Olearius, Lips. 1706. Hahn, Bibliothek der Symbole, Breslau 1843.

§. 3.

Das nicänisch-constantinopolitanische Symbolum.

Darunter ist das auf der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa (325) entstandene und auf der zweiten zu Constantinopel (381) noch etwas genauer formulirte und erweiterte Symbol zu verstehen. Die Veranlassung zur ersten, nicänischen Formel gab eine neue von dem Presbyter Arius in Alexandrien erregte Streitigkeit über das Verhältniß des Gottessohnes zum Vater. Bei den schon bisher über dies Verhältniß geführten Streitigkeiten waren die theologischen Ansichten immer mehr in zwei Hauptrichtungen aus einander gegangen. Auf der einen, für ketzerisch angesehenen Seite (der Monarchianer oder Unitarier) wollte man zwar dem Sohne ein ewiges, göttliches Wesen nicht ganz absprechen, aber man glaubte dabei die Einheit Gottes nicht anders wahren zu können, als wenn man annahm, daß der Sohn und heil. Geist nicht besondere Hypostasen, sondern nur besondere Kräfte oder Wirkungs- und Offenbarungsarten des Einen Gottes seien [1]). Auf der orthodoxen Seite dagegen glaubte man die Einheit Gottes schon hinlänglich durch das Festhalten an Einem höchsten Princip und letzten Urgrund alles Seins, wofür eben der Vater

1) Die Monarchianer zerfielen wieder in zwei Klassen, von denen die eine in Christo mehr oder weniger nur einen mit Gottes Geist begabten oder von dem unpersönlichen göttlichen Logos beseelten Menschen sah (Theodotus, Artemon, Paul von Samosata), die andere aber (Praxeas und Noetus) entweder Gott selbst, oder eine Ausstrahlung seines Wesens in Christo verkörpert dachte (Sabellius).

angesehen wurde, und durch eine Unterordnung der beiden andern Glieder der Trias gewahrt, und so betrachtete man den Sohn als den von Ewigkeit in Gott gewesenen, vor der Weltschöpfung als eine besondere Hypostase aus ihm hervorgegangenen oder emanirten und in der Zeiten Erfüllung Mensch gewordenen Logos, der mit dem Vater als dessen Bild und Abglanz gleiches Wesen habe, wenn er auch als gezeugt ihm untergeordnet sei. (Justinus Martyr, Clemens Alexandr., Tertullian u. A.) Seit Origenes aber hatte man hier die Vorstellung von einer Emanation, als eine dem rein geistigen Wesen Gottes widersprechende und dasselbe theilbar machende, mehr und mehr aufgegeben und dagegen zu lehren angefangen, der Sohn sei allezeit als eine besondere Person in der Gottheit, als ein besonderer modus subsistendi des göttlichen Wesens zu denken, er sei von Ewigkeit her aus Gottes Wesen durch dessen Willen gezeugt und so ihm zwar untergeordnet, aber doch ganz wesensgleich [2]). An dieser doppelten Contradictio in adjecto von einem ewigen und doch gezeugten, einem im Vater sein Princip habenden und doch ihm ganz wesensgleichen Sohne hatten aber schon Manche Anstoß genommen, und so erging es auch dem scharfsinnigen, schriftgelehrten, aber etwas streitsüchtigen Arius in Alexandrien. Er stimmte seinem Bischof Alexander zwar darin bei, daß in Christo der schon vor der Welt und vor aller Zeit existirende Sohn Gottes Mensch geworden sei, aber er behauptete, daß demselben eben wegen seines Sohnseins eine absolute Ewigkeit abgesprochen und ein, wenn auch vorzeitlicher, Anfang des Seins zuerkannt werden müsse, womit er schon aufhöre wahrer Gott zu sein, wie auch, daß derselbe bei der rein geistigen und unveränderlichen Natur Gottes weder aus dessen Wesen gezeugt noch ausgeflossen, sondern durch dessen Willen aus Nichts geschaffen und so zwar das erste, höchste, vollkommenste Geschöpf Gottes, in der Gesinnung und im Willen ganz mit ihm eins, aber dem Wesen nach ein anderer und Gott ungleich sei [3]). Wegen dieser Lehre wurde aber Arius von

---

2) Münscher a. a. O. 1, 437 ff. Niedner, S. 280 f.

3) Er selber giebt seine Lehre in der Epistola ad Eusebium Nicomediensem (Theodoret. histor. eccles. Lib. 1. c. 5. p. 21.) dahin an: filium non esse ingenitum (was in Alexanders Behauptung von einer ewigen Zeugung [semper genitus est] liegen soll), nec partem ingeniti ullo modo,

seinem Bischof abgesetzt, und da er nun um so eifriger für dieselbe stritt und auch in Syrien und Kleinasien viele Anhänger fand, so wurde endlich zur Beilegung des ärgerlichen Streites von Constantin dem Großen 325 zu Nicäa in Bithynien jene erste allgemeine Synode gehalten, auf welcher Arius verdammt und das alte apostolische, im Morgenlande gebräuchliche Symbol dahin erläutert und erklärt wurde, daß der Sohn von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters, wie Licht von Lichte, gezeugt und daher mit ihm völlig gleichen Wesens (ὁμοούσιος) sei. Es waren nach der genauern Angabe des Sozomenus 320 Bischöfe anwesend, während Theodoret u. A. nur 318 zählen, indem sie die zwei egyptischen, Theonas und Secundus, welche die Unterschrift des Symbolums verweigerten, gar nicht mit rechnen. Die Partei Alexanders, für welche der Diakonus Athanasius von Alexandrien, Marcellus von Ancyra, Eustathius von Antiochia, Hosius von Corduba u. A. kämpften, war gleich vom Anfange die stärkere, und die arianisch gesinnten Bischöfe unter Anführung des Eusebius von Nicomedien und die dem Arius wenigstens nicht feindlichen Anhänger der ältern, unbestimmtern Lehrweise, wie Eusebius von Cäsarea, wagten sich daher gar nicht recht in offenen Kampf hervor. Constantin der Große eröffnete die Verhandlungen mit einer eindringlichen Ermahnung zur Einigkeit im Glauben, in der er viel Gewicht auf die Autorität der heil. Schrift legte (etenim, ut ajebat, Evangelici et Apostolici libri et veterum Prophetarum oracula, quid sentiendum sit de Deo, nos aperte docent; quamobrem hostili contentione deposita, ex scripturis divinitus inspiratis solutionem eorum, quae in controversiam veniunt, requiramus. Theodoret. 1. c. 7. p. 25.). Als man

---

neque ex aliqua subjecta materia, sed voluntate et consilio (patris) substitisse ante omnia tempora et secula perfectum (πλήρη) Deum, unigenitum, immutabilem (ἀναλλοίωτον), et antequam gigneretur aut crearetur aut terminaretur aut fundaretur, eum non fuisse. Ingenitus enim non erat. Persecutionem patimur propterea, quod dixerimus eum esse ex non extantibus (ἐξ οὐκ ὄντων). Anderwärts aber nennt er ihn auch wieder τρεπτὸν φύσει, daher wir in obiger Stelle bei immutabilis wohl voluntate zu suppliren haben, und οὐκ ἀληθινὸν θεόν, was seine wahre Meinung ist. (Arii Thalia bei Athanasius contr. Arian. Orat. 2, 9.)

dann auf den Gegenstand des Streites selber kam [4]), wurde zunächst eine Schrift des Eusebius von Nicomedien verlesen, die einen allgemeinen Unwillen unter den Orthodoxen erregte und sogleich vor aller Augen zerrissen wurde, womit der arianischen Lehre das Urtheil gesprochen war. Aber nun kam es auch auf eine festere Bestimmung der Kirchenlehre an. Eusebius von Cäsarea empfahl zu diesem Zwecke das kirchliche Symbolum seines Sprengels und meinte, daß man wohl daran genug haben könne. Man fand dasselbe orthodox, glaubte aber, daß unter jetzigen Umständen doch einige nähere Bestimmungen unerläßlich seien. Man wollte also zur Abwehr des Arianismus zuerst die Worte aufnehmen: ὅτι τέ ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς φύσει μονογενής ἐστι, λόγος, δύναμις, σοφία μόνη του πατρὸς, θεὸς ἀληθινὸς. Da aber die Eusebianer unter sich meinten, das könnten sie sich wohl gefallen lassen, da wir Alle aus Gott seien (εἷς γὰρ θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα), und Gottes Bild oder Kraft, und von Christo Brüder genannt würden, so glaubte man jenes ex Deo näher und deutlicher durch ex substantia Dei bestimmen und dabei erklären zu müssen, filium Patri consubstantialem (ὁμοούσιον) esse, ein Wort, über welches die Gegner murrten, weil es nicht in der Schrift vorkomme, worauf ihnen aber erwiedert wurde, daß dasselbe auch von ihren Formeln (ἐξ οὐκ ὄντων und ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) gelte, die überdies ganz gegen den Sinn und die Lehrweise der Schrift verstießen, während mit dem Worte homoousios eben nur das kurz und bündig ausgedrückt werde, was die heil. Schrift in den mannigfachsten Bildern und Aussprüchen vom Sohne Gottes lehre, daß er mit dem Vater eins und der Abglanz seines Wesens sei, daß er nicht in die Reihe der durch Gott aus Nichts oder aus etwas Anderm erschaffenen Wesen hereingehöre, sondern aus Gottes Wesen von Ewigkeit auf eine unerklärliche Weise gezeugt, und so Gott völlig wesensgleich, gleich ewig, unveränderlich, vollkommen und anbetungswürdig sei [5]).

---

4) Vergl. Theodoret a. a. O. c. 7. 8. u. 12.

5) Vergl. noch über dieses früher einmal auf einer Synode zu Antiochien (269) in einer andern Bedeutung (der einer völligen Personen-Identität) verworfene, jetzt aber wahrscheinlich von Alexander vorgeschlagene und vom Kaiser eifrigst empfohlene Wort, den Brief des Eusebius von Cäsarea bei

Das Symbolum selber lautete: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ της οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. *Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. (*Theodoret* a. a. O. 1. cap. 12. p. 38. Socrat. 1. 8. *Walchii*

Theodoret a. a. O. p. 39, wo es heißt: sic etiam illud, consubstantialem esse Filium Patri, cum allatis rationibus discussum esset, convenit non juxta corporum modum, neque instar mortalium animantium accipi debere. Nam neque per divisionem substantiae, neque per abscissionem nec per mutationem Paternae essentiae atque virtutis, id posse consistere. Ingenitam enim Patris naturam ab his omnibus alienam esse. Verum hoc, consubstantialem esse Patri, nihil aliud significare, quam Filium Deum nullam cum creaturis ab ipso factis similitudinem habere, sed solius Patris, a quo genitus est, per omnia similem (ὅμοιον κατὰ πάντα τρόπον) esse, nec ex alia quadam hypostasi aut substantia, sed ex Patre esse. Auch vergl. aus Alexanders Briefe p. 17, wo es heißt: Hunc conversionis ac mutationis expertem perinde ac Patrem, nullius egentem et perfectum Filium Patrisque similem esse (ἐμφερῆ) didicimus, *hoc solo inferiorem Patre*, quod ingenitus non est. Est enim imago Patris exactissima et in nullo discrepans; und p. 15: „Ego et Pater unum sumus. Quod quidem Dominus dicit, non quo se ipsum Patrem renuntiet, nec quo *duas personas unam esse demonstret*, sed quoniam Patris Filius expressam Patris similitudinem exactissime servat, quippe qui omnimodam ejus similitudinem a natura impressam (ἐκ φύσεως)

bibliotheca symb. p. 75.) — Da das ganze nicänische Symbolum im Grunde nur das alte apostolische mit einigen Zusätzen (und mit Weglassung der im 3. Hauptartikel nicht streitigen Sätze von der Kirche, der Vergebung der Sünden ꝛc.) ist, so läßt sich eigentlich von einem Verfasser desselben gar nicht reden. Man hat als solchen bald den Bischof Hosius von Corduba, bald den Macarius von Jerusalem, bald Eusebius von Cäsarea, bald den Hermogenes genannt. Da es aber blos des Vorschlages und der Abstimmung über einige erläuternde Zusätze zum alten Symbolum (und wahrscheinlich zu der von Eusebius vorgetragenen Formel) bedurfte, so läßt sich auch nur von einer neuen Redaction desselben mit den von der Synode beschlossenen Zusätzen reden, und diese wurde wahrscheinlich dem Hermogenes übertragen. S. Köllner a. a. O. S. 34. So lassen sich denn auch die beiden wichtigsten historischen Zeugnisse vereinigen, nach deren einem (Basil. M. ep. 81.) Hermogenes das Symbol geschrieben, während es nach dem andern (Euseb. ep. ad Caesariens.) Eusebius verfaßt haben soll.

Aber trotz der nicänischen Synode und Glaubensformel dauerte

---

habeat; — zwei Stellen aus denen man auch sieht, 1) daß die nicänischen Väter bei dem homoousios noch keineswegs, wie später Augustinus, der Vollender der kirchlichen Trinitätslehre, an eine numerische Einheit, sondern eben nur an eine Wesens-Einheit und Gleichheit wegen des Ursprungs aus dem Vater dachten, der auch der Eine Gott im Symbolum selber bleibt, an den geglaubt werden soll (vergl. Münscher a. a. O. 3, p. 373. und eine Abhandlung desselben über den Sinn der nic. Gl.-Formel in Henke's neuem Magazin 6, 334); 2) daß dieselben dem Vater als dem ungezeugten Erzeuger eine gewisse Priorität der persönlichen Subsistenz (und selbst Superiorität der Würde) nicht absprechen wollten, aber doch dem Sohne dabei völlige Gleichheit des absoluten göttlichen Wesens zuerkannten (vergl. darüber Strauß, christl. Glaubenslehre I, p. 451 f.) und 3) daß sie sich die ewige Zeugung des Sohnes mehr als eine nothwendige, in der Natur Gottes gegründete (also doch als eine Art feinerer Emanation), denn als ein Product des göttlichen Willens dachten, was auch später Athanasius anerkannte, ohne jedoch eine Emanation zulassen zu wollen; man half sich damit, daß jene Zeugung eben ein unerklärliches Geheimniß sei. Vergl. Münscher, a. a. O. 3, 405 ff. v. Cölln, 1, 245 ff.

der Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters noch beinahe ein halbes Jahrhundert fort, bis endlich die Homousiasten den Homöusiasten und den strengern Arianern schon durch ihre größere Einigkeit, aber besonders auch mit Hülfe des Kaisers Theodosius das Feld abgewannen. Auch gab die arianische Streitigkeit wieder Veranlassung zu manchen andern. So glaubte **Photinus**, Bischof zu Sirmium in Illyricum, den Widerspruch, der in dem Begriffe eines ewigen persönlichen und doch gezeugten Sohnes lag, dadurch entfernen zu können, daß er nach dem Vorgange seines unangefochten gebliebenen Lehrers Marcellus von Ancyra, zwischen dem Logos und dem Sohne Gottes Christus einen Unterschied machte und jenen in sabellianischer Weise blos für eine ewige Kraft Gottes, den göttlichen Verstand, diesen aber ebionitisch für einen von der Maria gebornen Menschen erklärte, mit dem sich der Logos vereinigt habe, so daß er nun insofern mit Recht Gottes Sohn heiße. Er fand aber damit auf beiden Seiten Widerspruch und seine Lehre wurde auf mehreren Synoden verworfen [6]). Nach ihm trat der gelehrte Bischof **Apollinaris** von Laodicea auf und behauptete, daß erfahrungsgemäß das Sündigen zur Natur des Menschen gehöre, daher Christus mit einer wahrhaft menschlichen Natur nicht vollkommener Erlöser sein könne und die Vereinigung beider Naturen in ihm in der Weise gedacht werden müsse, daß er von der Maria blos den menschlichen Leib und die empfindende Seele angenommen und statt des menschlichen νοῦς den göttlichen Logos gehabt habe, was auch darum anzunehmen sei, weil eine vollkommen menschliche und vollkommen göttliche Natur zwei Personen geben würden. Ein noch größerer Streit erwuchs aber jetzt über das Wesen und die Würde des **heil. Geistes**, der bisher meistens nur für eine göttliche Kraft und Wirkung oder für ein Geschöpf und einen Diener Gottes angesehen worden war, bei welcher letztern Meinung die Semiarianer unter Anführung des Bischofs **Macedonius** von Constantinopel auch jetzt noch beharrten, während die Homousiasten sie deshalb Pneumatomacher schalten, 362 auf einer Synode zu Alexandrien verdammten und durchaus auch dem heil. Geiste

6) So 345 auf dem zweiten Concil zu Antiochien, dann 347 zu Mailand und 351 auf der zweiten Synode zu Sirmium. Vergl. die Formula Antiochen. μακρόστιχος bei Socrat. 2, 19. und **Walch**, biblioth. symb. p. 115.

völlige Wesensgleichheit mit dem Vater und Sohne zuerkannt wissen wollten.

Zur Unterdrückung all dieser Streitigkeiten und Ketzereien wurde nun von Theodosius dem Großen, sobald derselbe im Orient zur Regierung gekommen war, 381 eine große, von 150 orientalischen Bischöfen besuchte Synode zu Constantinopel gehalten (die erst späterhin von den Abendländern als die zweite ökumenische anerkannt wurde) und auf derselben die nicänische Glaubensformel durch einige Zusätze erweitert und hier und da etwas kürzer gefaßt. Und in dieser neuen Form hieß sie nun das Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum. Die Zusätze sind: im ersten Art.: factorem coeli et terrae (gegen die Marcioniten und Manichäer); im 2. Artikel: Patr. nat. ante omnia saecula (gegen Photinus, Socrat. 2, 19), descendit de coelis, incarnat. est de Spiritu S. ex Maria virgine (gegen Apollinaris), crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato — et sepultus est, sedet ad dexteram patris, — cujus regni non erit finis (gegen Photinus); und im 3. Art.: — in Sp. S., Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum Baptisma et remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen. (S. die Formel selber im Concordienbuche.) Die Bestätigung des Symbolums erfolgte alsbald durch das Staatsedict vom 30. Juli 381 (Cod. Theodos. 16, 1. 3.): Episcopis tradi omnes Ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis atque virtutis Patrem et Filium et Spirit. S. confitentur, ejusdem gloriae, claritatis unius etc.

Und so war nun auch dem heil. Geiste eine völlige Homousie mit dem Vater und Sohne zwar nicht ausdrücklich zugesprochen, aber doch zubereitet, indem ihm göttliche Persönlichkeit und ganz gleiche Würde mit jenen zugesprochen war. Uebrigens aber wurde blos ein Ausgehen desselben vom Vater im Symbolum gelehrt, weil diese Lehrweise damals schon unter den Griechen die gewöhnlichere war und im folgenden Jahrhundert dort die herrschende wurde, während im Abend-

lande seit Hilarius und Augustinus fast allgemein ein Ausgehen vom Vater und dem Sohne gelehrt wurde. Und daher wurde denn auch hier (nach Einigen zuerst 589 auf einer Synode zu Toledo, nach Bingham a. a. O. 4, 109 aber schon 411 auf einer zu Bracara) der Versuch gemacht, den Zusatz Filioque ins Symbolum mit einzurücken. Aber in Rom selber dauerte es sehr lange, ehe man das nachahmte, obwohl man den Zusatz an sich für orthodox ansah; noch im J. 809 verweigerte Leo III. den Gesandten des Concilii Aquisgranensis die Bestätigung desselben, wie er auch das Symbolum ohne ihn auf silberne Tafeln eingraben ließ. Späterhin jedoch nahm man ihn nicht nur auf, sondern vertheidigte ihn auch so hartnäckig, daß deshalb mit zwischen der römischen und griechischen Kirche eine förmliche Trennung eintrat. (Vergl. *J. G. Walch*, Historia controversiae Graec. et Latin. de processione Spir. S. Jenae 1751. *Pfaff*, historia succincta controversiae de processione Spir. S. Tub. 1749. 4.)

Von der Geltung dieses Symbols mag hier blos Folgendes erwähnt werden. In der griechischen Kirche kam zunächst die ältere, nicänische Formel, die dort der officielle Abschluß des apostolischen Symbolums war, sehr bald in kirchlichen Gebrauch, indem sie bei der Taufe und im Katechumenenunterrichte an die Stelle dieses letzteren trat, und als man später die constantinopol. Formel hatte, wurde diese neben der nicänischen sogleich auch mit gebraucht, und zwar so, daß sie immer mehr an die Stelle derselben trat, oft kurzweg den Namen derselben führte und seit der Mitte des 5. Jahrh. regelmäßig beim Gottesdienst nach dem Evangelium verlesen und vom Volke gesungen wurde[7]). In der lateinischen Kirche dagegen, und besonders

---

7) Noch auf und nach dem Concil zu Chalcedon wurde aber das nicänische als das eigentliche Haupt- und Taufsymbolum betrachtet. Vergl. Evagrius hist. eccles. III, c. 4. (ed. Valesii p. 335): Sancimus, ut basis ac firmamentum felicitatis humanae symbolum videlicet trecentorum et octodecim sanct. patrum – – –, in quod cum nos tum majores nostri credentes baptizati sumus, solum in sanctis Dei Ecclesiis et orthodoxorum populorum conventibus usurpetur atque obtineat, quippe quod unum regula sit rectae ac sincerae fidei – – –; ita tamen ut suum robur ac vigorem obtineant etiam ea, quae in hac regia urbe ab 150 sanct. Patri-

in Rom, ging es damit etwas langsamer. Hier behielt man fortwährend das apostolische Symbolum bei der Taufe bei, und wenn man auch das nicänische bereitwillig annahm, so führte man es doch nicht sobald auch in der Liturgie mit ein. Der Anfang damit wurde in Spanien gemacht, wo man immer einer Waffe mehr gegen die eindringenden Ketzereien bedurfte; und hier trat dann auch zuerst (im 5. Jahrh.) das constantinopolitanische an die Stelle des nicänischen, was in Rom erst etwa im 7. Jahrh. geschah, nachdem diese Vertauschung auch in Gallien und Britannien Nachahmung gefunden hatte. Doch begnügte man sich in Rom auch jetzt noch längere Zeit damit, dies Symbolum blos zuweilen, als nicht eigentlich zum Meßcanon gehörig, zu verlesen (vergl. dazu Daniel, Codex Liturgic. I, p. 126 ff.), und zwar ohne den Zusatz filioque, wie wir aus den schon erwähnten Verhandlungen des Concilii Aquisgran. mit Leo III. (809) sehen, bis endlich im J. 1014 auf dringendes Verlangen Heinrich's II. von Benedict VIII. der feierliche Gesang desselben bei der Messe eingeführt wurde [8]). Während es nun aber dadurch im Abendlande immer mehr an Ansehen gewann, wurde es dagegen in der griechischen Kirche in Folge des Streites über das filioque in der Liturgie wieder mit dem älteren nicänischen vertauscht, welches dort auch noch bei der Taufe und dem Abendmahl das gebräuchliche ist, obwohl neben ihm das constantinopolitanische seine symbolische Geltung behalten hat und auch der Confessio orthodoxa zu Grunde gelegt worden ist. In der lutherischen und reformirten Kirche ist seine symbolische Geltung außer Zweifel, obschon Calvin es sehr hart beurtheilt, es ein carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formulam und seine Verfasser patres Nicaenos fanaticos genannt hat [9]). Von den Socinianern aber wird es natürlich verworfen und ebenso von den wohl an der Dreieinigkeit festhaltenden, aber eine Subordination der Personen lehrenden Arminianern [10]). Wie man heutzutage über dasselbe auch auf Seiten der Symbolvertheidiger denkt, zeigt am

---

bus gesta sunt ad confirmationem ejusdem s. Symboli etc. (aus einem Edict des Kaisers Basiliskus).

8) *Franc Pagii* breviar. pontific. Roman. II, p. 294.

9) de vera ecclesiae reformatione p. 480.

10) *Carpzovii* Isagoge p. 67.

besten Köllner, der p. 52. seiner Symbolik sagt: da gerade die Hauptsätze und Hauptstichworte dieses Symbols nicht nur gegen die Vernunft, sondern auch nicht biblisch seien, so sei dasselbe nur als eine menschliche dogmatische Entscheidung anzusehen, welche die Grenzen, in denen das Wort Gottes selber Jeden nach seinem Bedürfnisse sich frei bewegen lasse, einenge und dem Glauben Zwang anthue.

Besondere Schriften über dieses Symbol giebt es mehrere, wie von Melanchthon (Explicatio Symb. Nic. 1561), Caspar Cruciger (Enarratio S. Nic. 1548), Caspar Suicer (1718) u. A.; sie sind aber nicht mehr von Bedeutung.

§. 4.

Das athanasianische Symbolum.

Dieses hat seinen Namen von dem berühmten Vertheidiger des nicänischen Glaubens, dem Bischof Athanasius von Alexandrien (seit 321 Diakonus, seit 326 Bischof; † 373), der wegen seiner Streitsucht und seines unbändigen Ketzerhasses mehrmals vertrieben und abgesetzt wurde und dabei als Verbannter mehrmals im Abendlande verweilte. Das hier genannte Bekenntniß, das nach seinen Anfangsworten (Quicunque vult salvus esse etc.) auch das Symbol. Quicunque heißt, soll er nun, nach einer im 7. Jahrh. aufgekommenen und späterhin weiter ausgeschmückten Sage, während eines solchen Exiles im Abendlande verfaßt haben, und zwar nach der Meinung der Meisten während seines ersten, 336 bei Trier in einer trockenen Cisterne, nach Anderen aber während des zweiten, 340 zu Rom, wo er es dem Papste Julius, bei welchem er verklagt worden sei, zu seiner Rechtfertigung vorgelegt habe. Doch ist man schon längst, auch unter den Katholiken, zu der Ueberzeugung gekommen, daß unser Symbol einen anderen und späteren Verfasser hat[1]). Denn 1) findet sich von ihm weder in den älteren Manuscripten von Athanasius' Werken eine Spur[2]), noch auch in den Schriften seiner Zeitgenossen

---

1) Unter den Protestanten seit Voß, Usser, Pearson, Carpzov ꝛc., unter den Katholiken seit Pasch. Quesnel, Tillemont, Montfaucon ꝛc.

2) *Speroni*, de symb. vulgo S. Athanas. dissert. I. (Patav. 1750.)

und ältesten Lobredner (z. B. des Gregor von Nazianz), und eben so wenig wird seiner auf den Synoden zu Ephesus und Chalcedon gedacht, wo es doch die besten Dienste gegen Nestorius und Eutyches hätte leisten können; 2) hat Athanasius selber (ep. ad Antioch. I, 2. p. 772) ganz im Sinne seiner Zeit erklärt, daß nach Aufstellung des nicänischen Symbols ein neues nicht nur überflüssig, sondern auch nachtheilig sein würde, und er hat dort sogar die Aufforderung hinzugefügt: Si quis illud aliudve proponat, compescite hominem atque ad pacis studium potius hortamini; 3) ist das vorliegende Symbol höchst wahrscheinlich ursprünglich in lateinischer und nicht in griechischer Sprache verfaßt[3]), und es hat auch nicht des Athanasius Styl noch sein Lieblingswort homousios; 4) kommt dasselbe erst im 6. Jahrh. bei Cäsarius Arelatensis und Venantius Fortunatus zum Vorschein unter dem Namen Fides catholica[4]), und erst nach der Mitte des 7. Jahrh., auf einem Concil zu Autün (concil. Augustodunensi 661) wird es dem Athanasius zugeschrieben; 5) blieb es den Griechen bis ums Jahr 1000 völlig unbekannt und späterhin wurde es von ihnen verworfen; 6) alle aufgefundenen Manuscripte reichen nicht bis über das 8. Jahrh. hinauf; 7) es kommt darin der rein occidentalische Bekenntnißartikel vom Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne vor, den Athanasius bei seinen Ansichten vom kirchlichen Symbolum am wenig=

p. 74 f. Carpzov a. a. O. p. 73. Köllner p. 68 ff. Ja, nach Speroni wird es selbst dem Athanasius ausdrücklich abgesprochen. Vergl. Montfaucon, Opp. Athanas. II, p. 719.

3) Und dies geben in Betracht des weit jüngern Alters und der mancherlei Abweichungen der griechischen Manuscripte selber die älteren Vertheidiger des athanas. Ursprunges zu.

4) *Caesar. Arel.* in den unächten Sermonibus Augustini de tempore, S. 195 (T. 10. p. 1026. edit. Basil., Edit. Benedict. 5. append. p. 399.), wo es heißt: Rogo et admoneo vos, Fratres carissimi, ut Quicunque vult salvus esse, Fidem rectam et Catholicam discat -- Pater Deus, Filius Deus, Spir. S. Deus, sed tamen non tres Dii, sed unus. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spirit. S. etc. — Etwas später (570) schrieb Venant. Fortunatus seine Expositionem fidei catholicae; s. Muratori Anecdot. II. p. 228.

sten hätte aufnehmen können; 8) wird aber in dem Streite über das filioque das athanasische Symbolum von den Lateinern gegen die Griechen nie erwähnt.

So gewiß es nun aber einerseits ist, daß unser Symbolum nicht von Athanasius herrührt, sondern diesem berühmten Pater orthodoxiae erst späterhin wegen seines Inhaltes zugeschrieben worden ist, so läßt sich doch anderseits nicht mit Bestimmtheit sagen, wen es eigentlich zum Verfasser hat. Die Meisten schreiben es (mit Paschasius Quesnel) dem Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika, zu, der zur Zeit der eutychianischen Händel lebte und öfters unter dem Namen eines berühmten Kirchenlehrers, namentlich auch unter dem des Athanasius schrieb [5]) und dessen Styl auch an unser Symbol erinnern soll. Andere nennen den Vincentius Lirinensis († 450) als wahrscheinlichen Verfasser, theils wegen seiner Heimath, theils wegen seiner Schreibart, die aber bei ihrer oratorischen Breite gerade keine Aehnlichkeit mit der kurz abgerissenen unseres Symbols zu haben scheint, und theils auch wegen seiner dogmatischen Ansicht und Polemik [6]); noch Andere haben an Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers (Pictaviens.) gedacht, dem wenigstens mit Recht die von Muratori a. a. O. mitgetheilte Expositio fidei cathol. zugeschrieben wird, indem die darin enthaltene occidentalische Lehre vom Ausgehen des heiligen Geistes kein Bedenken erregen kann; noch Andere an den Anastasius I. (um 398), oder an einen Bischof Athanasius von Speier (642) u. s. f. Was aber die Zeit und den Ort seiner Abfassung anlangt, so läßt sich aus den ältesten Anführungen desselben (z. B. bei Caesarius Arelat.: rogo et admoneo vos, ut quicunque vult salvus esse, fidem rectam et catholicam discat), sowie aus der erwähnten Expositio desselben von Venant. Fortun. schließen,

---

5) Unter diesem Namen die 12 Bücher de Trinitate und die Dialoge mit Arius u. Probus.

6) Daß dagegen Vincentius (wie Cölln in der Dogmengesch. S. 249 meint) noch keine numerische Einheit der drei Personen gelehrt habe, läßt sich aus seinen kurzen Aeußerungen im Commonitorium wohl nicht sicher beweisen. Es heißt dort p. 340 blos: Unum Deum (nicht: unam divinitatem, wie bei Cölln) in trinitatis plenitudine et trinitatis aequalitatem in una divinitate veneramur; vergl. p. 333. u. 355.

daß es in Gallien, wo es zuerst erscheint, auch entstanden sein mag und vielleicht gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts. Von da aus hat es sich dann nach Spanien, Deutschland (um 800), England und Italien verbreitet, bis es im 10. Jahrh. nach Rom kam, wo es gleich sehr hochgestellt und fast täglich in der Kirche gesungen wurde, während es jetzt nicht mehr bei der Messe gesungen wird, aber im Breviarium Rom. steht (Joh. Bona tractat. de divina Psalmodia p. 863: illud Symbolum olim, teste Honorio, quotidie est decantatum, jam vero diebus Dominicis in totius coetus frequentia recitatur, ut sanctae fidei confessio ea die apertius celebretur). Den Griechen wurde es erst ums Jahr 1000 bekannt, doch fand es gleich heftigen Widerspruch und wurde endlich nur, wo es Aufnahme fand, mit einigen Veränderungen und Zusätzen gebraucht. Bingham a. a. O. p. 117. Usser. de symbolis p. 28. 29.

Das Symbol beginnt mit einem förmlichen Prolog, worin es als der wahre katholische Glaube angekündigt und Jedem die ewige Seligkeit abgesprochen wird, der es nicht ganz festhält. Dann wird zuerst V. 3—27 die rechtgläubige Lehre von der Dreieinigkeit dargelegt, und zwar nicht blos in des Athanasius Weise, sondern in der strengern Fassung Augustins (mit Ausschließung aller Subordination und aller bloßen Einheit der Art oder Gattung, unter dem einen Gott nicht blos den Vater als das absolute Princip oder die Gottheit als die den drei Personen Gemeinsame, sondern die ganze Trias als Eine Substanz in drei Personen begreifend, kurz alle von den frühern Vätern öfters gefühlten Widersprüche in dieser Lehre nicht verdeckend, sondern der menschlichen Vernunft zum Trotz in einen Knäuel zusammenwickelnd, wie Strauß ganz richtig bemerkt [7]), daher es auch eher von Augustinus seinen Namen haben sollte). Hierauf folgt in einem zweiten Theile (V. 28—39) die Lehre von dem Gottmenschen Christus oder von der Incarnation des Sohnes Gottes und dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm, und zwar ganz in der auf den 4 ersten Synoden beliebten Fassung, mit Hinzufügung dessen, was im apost. Symb. von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen ꝛc. gesagt ist, worauf V. 40. wieder mit der feierlichen

---

7) Vergl. dazu auch Ammon, die wahre und falsche Orthodoxie, Leipzig 1849. S. 118 f. 297 ff.

Versicherung schließt, daß ohne diesen Glauben Niemand selig werden könne. Das Ganze ist also nicht blos ein Bekenntniß gegen Nestorius und Eutyches, sondern eine Darstellung und Zusammenstellung des auf den 4 ersten ökumenischen Synoden ausgebildeten katholischen Glaubens, eines Glaubens, zu dem sich zwar die evangelische Kirche bekannt hat, den aber schon die Partei der Arminianer nicht ganz theilt, die der Socinianer aber verwirft.

Das Wichtigste aus der Literatur: Venantii Fortunati expositio fidei catholicae (Muratori Anecdot. II. p. 228 und bei Waterland p. 171 ff.); *Ger. Joh. Voss*, de trib. symbolis, diss. II. 1642. *Pasch. Quesnel*, Opp. Leon. diss. 14. p. 729. 1675. *Tentzel*, judicia eruditorum de symb. Ath.-collecta, Gothae 1687. *Montfaucon*, Opp. Athanasii 1698 tom. II. p. 719. *Muratori*, Anecdota II. (1698) p. 222. *Speroni*, de Symb. vulgo S. Athan. diss. I et II. Patav. 1750. 51. Köllner a. a. O. S. 53—92. *Dan. Waterland*, a critical history of the Athanasina Creed. etc. Cambridg. 1724. *Soergel*, paralipomena de symb. Ath. ex D. Waterland excerpta. Gott. 1763.

§. 5.

Die Augsburgische Confession.

Diese Confession vom J. 1530 gilt mit Recht für die vornehmste symbolische Schrift, für das „eigentliche Symbolum unserer Kirche" [1]), da sie, als die erste und einzige im Namen der vereinigten protest. Stände verfaßte und dem Kaiser übergebene Darstellung der lutherschen Lehre und Reformation, von der Zeit ihrer Uebergabe an, das gemeinsame confessionelle Band aller protest. Landeskirchen und die Grundlage aller weitern Verhandlungen mit den Katholischen geworden ist. Ihre eigentliche, ursprüngliche Tendenz war aber keine constitutive, sondern blos eine confessionelle und apologetische. Eine constitutive könnte sie nur dann genannt werden, wenn die evangelischen Stände ihre Confession als die Verfassungsurkunde einer neuen Kirche mit nach Augsburg auf den Reichstag gebracht hätten.

1) Vergl. F. C. p. 571: nostri temporis symbolum. p. 633.

Das aber konnte ihnen nach ihren bisherigen Erklärungen gar nicht in den Sinn kommen. Da es damals staatsrechtlich sehr in Frage stand, ob im heil. römischen Reiche neben der katholischen Kirche noch eine andere Anspruch auf öffentliche Anerkennung habe, so hatten die Evangelischen auch noch nie erklärt, daß sie eine förmliche Trennung von der Reichskirche beabsichtigten, sondern nur immer von einer nothwendig gewordenen Reformation derselben gesprochen und verlangt, daß die von Luther ausgegangene, da sie in Gottes Wort begründet sei und eine Wiederherstellung der ächt apostolisch katholischen Kirche bezwecke, freien und ungehinderten Fortgang in der Kirche habe, bis die allein competente Behörde, ein allgemeines und freies Concilium, über sie entschieden habe. Und mehr als dies verlangten sie auch jetzt nicht, als sie 1529 auf dem letzten Reichstage zu Speier jene ewig denkwürdige Protestation eingelegt hatten, von der sie in der Folge den Namen Protestanten bekamen. Denn auch in dieser hatten sie blos Aufrechthaltung eines frühern einmüthigen, dem Reformationswerke günstigen Reichstagsbeschlusses v. J. 1526 verlangt und abermals auf ein freies Concilium oder eine Nationalversammlung angetragen. Und so konnten sie jetzt, als ihnen eine gütliche Ausgleichung in Aussicht gestellt wurde, am allerwenigsten mit einer neuen, größern Forderung auftreten. Laut des kaiserlichen Ausschreibens sollte der neue Reichstag den 8. April 1530 in Augsburg eröffnet und auf demselben der Zwiespalt in der Religion durch Abschaffung alles dessen, was zu beiden Theilen nicht recht sei, gehoben, eines Jeglichen Gutbedünken und Opinion in Liebe und Gütlichkeit gehört und ein Vergleich über eine einzige und allgemeingiltige christliche Wahrheit oder Lehre getroffen werden. Mehr konnten die Protestanten nicht verlangen, und wenn sie auch noch so viel Grund hatten, die friedlichen Absichten des Kaisers zu bezweifeln, so mußten sie doch auf seinen Vorschlag eingehen. Und so schrieb denn auch der Churfürst von Sachsen am 14. März an seine Theologen in Wittenberg, da es nach den Worten des kaiserlichen Ausschreibens schiene, als ob dieser Reichstag an eines Concilii oder einer Nationalversammlung Statt gehalten werden solle, so sollten sie alle Artikel, über die bisher Streit gewesen, in ein Verzeichniß bringen, damit man gründlich wisse, wie weit man mit gutem Gewissen Unterhandlung leiden könne, und dann diese Artikel den 21. März nach Torgau bringen.

Die in Wittenberg aber hielten darauf gleich mehrere Conferenzen und setzten anfangs blos über die Mißbräuche einige neue Artikel auf, indem sie meinten, daß über die Lehre keine neuen nöthig seien, da man dem Churfürsten die 17 für den letzten Convent zu Schwabach (Octob. 1529) bestimmt gewesenen wieder vorlegen könne. Endlich aber setzten sie doch eine ganz neue Schrift auf und legten diese in Torgau vor [2]). Der Churfürst war damit zufrieden, gab Melanchthon

2) Nach der bisher gewöhnlichen Annahme sollen die Theologen keine neuen Artikel bei dieser Gelegenheit aufgesetzt, sondern blos die s. g. Schwabacher in Torgau übergeben haben. Diese letztern nämlich (eine Erweiterung der auf dem Colloquium zu Marburg gestellten) waren von Luther und seinen Freunden aufgesetzt, um durch ihre strenge Fassung des lutherischen Lehrbegriffs vom Abendmahle auf dem zweiten Convente zu Schwabach die Aufnahme der zwinglisch gesinnten Städte Straßburg und Ulm in das beabsichtigte Schutzbündniß gegen den Kaiser zu hintertreiben, welche Absicht durch sie auch erreicht wurde. Allein schon ihr Inhalt ist von der Art, daß sie eine sehr mangelhafte Unterlage zu den Verhandlungen in Augsburg geboten haben würden; denn während sie (Art. 1—3.) die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Christi sehr genau bestimmen, wahrscheinlich um die Orthodoxie der Lutheraner recht ins Licht zu stellen, stellen sie die eigentlichen Unterscheidungslehren (Art. 4—12) ziemlich kurz auf und der Mißbräuche thun sie nur (Art. 15 u. 16.) wie im Vorübergehen Erwähnung, ohne einen derselben biblisch oder geschichtlich zu beleuchten. Dann aber können sie auch deshalb nicht mit den in Torgau übergebenen identisch seyn, weil der Churfürst (nach einem Schreiben v. 11. Mai an Luther) nicht anders weiß, als daß die Theologen in Wittenberg neue Artikel in ein Verzeichniß gebracht haben, und weil Luther am 14. März, nachdem er den churfürstlichen Auftrag erhalten, an Jonas schrieb: er solle eiligst nach Wittenberg kommen, um an der Arbeit mit zu helfen, sie würden indeß heute und morgen so viel machen, als sie könnten. Und wirklich hat nun auch Förstemann neuerlich eine Anzahl Documente aufgefunden und in seinem Urkundenbuche (I, 63—108) bekannt gemacht, die alle als Vorarbeiten zu unserer Confession betrachtet werden müssen, und von denen sicherlich eins die in Torgau übergebenen Artikel enthält. Förstemann selber erklärt sich für das Gutachten S. 68, welches in 10 Artikeln von den Mißbräuchen handelt und mit den Worten schließt: „so man nun begehrt zu wissen, was mein gnädiger Herr sonst pre-

den Auftrag, sie auf der Reise und in Augsburg in eine geschickte Form zu bringen und mit einer Vorrede zu versehen, und darauf trat er mit seinem Gefolge seine Reise nach Augsburg an, wo er, nachdem er Luthern in Koburg zurückgelassen hatte, am 2. Mai anlangte, aber dann noch bis Mitte Juni auf den Kaiser warten mußte.

An die Ueberarbeitung der siebzehn Artikel hatte sich Melanchthon schon auf der Reise in Koburg gemacht, denn schon am 4. Mai schrieb er von Augsburg aus an Luther, daß er dem Exordium eine mehr oratorische Gestalt gegeben habe. Da aber der Kaiser mit seiner Ankunft verzog, so kam er auf den Gedanken, seiner Schrift, die anfangs blos eine im Namen Chursachsens gestellte Propositionsschrift zu den angekündigten Verhandlungen sein sollte, zugleich eine apologetische Tendenz zu geben und darin also den Beweis mit zu liefern, daß der Glaube der Evangelischen in keinem Punkte von der heil. Schrift und der ältesten christlichen Kirche abweiche. Zu diesem Zwecke aber mußte er nun die mitgebrachten Artikel selber in eine ganz andere Form und theilweise auch in eine andere Ordnung bringen, einige herausnehmen und andere hinzusetzen und Alles in möglichster Kürze so klar darlegen und so bündig beweisen, daß er auf eine günstige Wirkung seiner Schrift hoffen konnte. Am 11. Mai glaubte er wieder mit seiner Schrift so weit fertig zu sein, daß er sie Luthern zur Beurtheilung schickte. Er schrieb an ihn: Mittitur tibi apologia nostra, quanquam verius est Confessio. Neque enim vacat Caesari audire prolixas disputationes. Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxime vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes

---

digen lasse, mag man Artikel überantworten, darin die ganze christliche Lehr ordentlich gefasset." Aber S. 93. steht auch noch ein anderes, für welches sich Bretschneider (Corp. Reformatt. IV, 981 ff.) erklärt, welches zwar auch nur 9 Artikel von den Mißbräuchen enthält, aber ursprünglich aus 17, auch die Glaubenslehren berührenden, bestanden haben soll. Und da möchte nun jenes erste gleich anfangs nach erhaltenem churfürstl. Befehl aufgesetzt sein, als man in Wittenberg noch Willens war, nebenbei die Schwabacher Artikel mit zu übergeben; das letztere aber würde dann abgefaßt worden sein, als man diesen Plan wieder aufgegeben und den Entschluß gefaßt hatte, alle Artikel in ein einziges Verzeichniß zu bringen. Die Schwabacher Art. s. bei Frick im deutschen Seckendorff, S. 968.

fere articulos complexus sum, quia Eckius edidit διαβολικωτάτας διαβολὰς contra nos. Adversus has volui remedium opponere. Corp. Ref. II, 45. Und Luther antwortete darauf dem Churfürsten: „Ich habe M. Philipps Apologie überlesen: die gefällt mir fast wohl und weiß nichts daran zu bessern, noch zu ändern, würde sich auch nicht schicken; denn ich so sanft und leise nicht treten kann.“ Aber Melanchthon selber änderte daran noch fortwährend, so daß seine Schrift fast von Woche zu Woche eine andere Gestalt bekam. Am 22. Mai schrieb er wieder an Luther: „In der Apologie ändere ich täglich Vieles. Den Artikel von den Gelübden, der allzu kurz und dürftig war, habe ich herausgenommen und dafür einen andern, ausführlichern hineingesetzt. Jetzt schreibe ich auch über die Gewalt der Schlüssel.“ C. R. II, 60. Am 31. Mai fehlte in dem lateinischen Texte, der zuerst ausgearbeitet und ziemlich fertig gemacht wurde, nur noch die Vorrede und der Beschluß, sowie der Artikel vom Glauben und Werken, und in dieser Gestalt wurde er nun den Gesandten der protest. Städte zur Ansicht mitgetheilt. Diesen aber gefiel er so wohl, daß nun auf Anregen des Markgrafen von Anspach beschlossen wurde, den sächsischen Begriff des Glaubens als eine gemeinschaftliche Confession im Namen aller protestantischen Stände zu übergeben. Und von dieser Zeit an wurde denn auch diese Schrift gewöhnlich die Confession genannt, nicht blos wegen ihrer Kürze, sondern auch weil man immer mehr die Unmöglichkeit einer Vereinigung und die Nothwendigkeit eines kräftigen Zeugnisses für die evangelische Wahrheit fühlte. Hierauf machte sich Melanchthon zunächst wieder an den, mittlerweile auch schon angefangenen, deutschen Text, und als in diesem am 14. Juni der Artikel vom Glauben und Werken fertig war, wurde er in einer Conferenz der anwesenden protest. Stände und ihrer Theologen artikelweise durchgegangen und berathen[3]). Am 15. Juni kam endlich der Kaiser an und am 22. ließ er den Protestanten anzeigen, daß sie nächsten Freitag, den 24. Juni, ihr Be-

3) Nihil mihi sumsi — schrieb daher Mel. — praesentibus Principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Consil. lat. II, 392. Aber natürlich geschah das erst jetzt, als die Confession fertig war. Bei der Abfassung derselben hat ihm Niemand Dienste geleistet. Corp. Ref. II, 124.

kenntniß überreichen sollten. Nun wurde in aller Eil, unter Mitwirkung des Kanzler Brück, die Vorrede noch gemacht und das deutsche Exemplar ins Reine geschrieben und von den Fürsten und Städten, deren zusammen 9 waren, unterschrieben [4]). An dem lateinischen Exemplar aber hatte Melanchthon noch so viel zu feilen, daß keine Zeit mehr übrig blieb, eine Reinschrift davon zu machen, daher man also Melanchthon's Manuscript übergeben mußte.

In dieser Weise ist also die Augsb. Confession ausgearbeitet worden. Vielleicht hat nie eine so kleine Schrift ihrem Verfasser so viel Sorge gemacht, wie diese, in der von Melanchthon jeder Satz und jedes Wort auf das sorgfältigste erwogen worden ist. Aber dafür wird sie auch stets das Muster einer klaren, bündigen, freimüthigen und doch zugleich irenischen Bekenntnißschrift bleiben.

Die öffentliche Vorlesung derselben fand, da es am Freitage zu spät geworden war, Samstag den 25. Juni, und zwar in deutscher Sprache, statt und machte selbst auf einige katholische Fürsten einen solchen Eindruck, daß der edle Bischof von Augsburg seinen Freunden erklärte: was hier abgelesen worden, ist die pure, lautere Wahrheit, wir können es nicht läugnen. Der Kaiser aber verhielt sich dabei ganz gleichgiltig, dann aber nahm er gnädigst die beiden Exemplare in Empfang und übergab das deutsche dem Churfürsten von Mainz zur Aufbewahrung im Reichsarchiv, das lateinische aber behielt er für sich und ließ es sich nachher in die italienische und französische Sprache übersetzen. Uebrigens gab er, wie zu erwarten war, den protest. Ständen den Bescheid, daß er diesen hochwichtigen Handel

---

4) Vieles spricht allerdings dafür, daß nur fünf regierende Herren und zwei Städte unterschrieben haben, aber noch Mehreres dafür, daß auch der Churprinz Johann Friedrich von Sachsen und Herzog Franz von Lüneburg, obwohl sie keine regierenden Herren waren, mit zugelassen worden sind. Denn ihre Unterschriften stehen (um nur die wichtigsten Gründe zu nennen) 1) in allen lateinischen Handschriften und auch in einigen deutschen, 2) in der ersten lateinischen und deutschen Ausgabe Melanchthon's, wie auch in den folgenden, und ebenso will 3) der Erzbischof Lindanus die Unterschrift des Churprinzen in dem ächten latein. Original gesehen haben, daß er 1560 von Brüssel zur Collation bekam. Vergl. Köllner Symbolik, S. 201 ff., wo alle Gründe für und gegen sorgfältig abgewogen werden.

weiter berathen wolle, und untersagte zugleich die Veröffentlichung des übergebenen Bekenntnisses durch den Druck.

Diese aber war nicht zu verhindern, da schon vor der Uebergabe mehrere Abschriften in Umlauf gekommen waren, die nun unversehens im Druck erschienen, aber natürlich vielfach von dem authentischen Texte abwichen. Und dadurch wurde auch Melanchthon bewogen, wahrscheinlich nicht ohne Genehmigung der Stände, noch während des Reichstages eine glaubwürdige Ausgabe der Confession, deutsch und lateinisch, in Wittenberg zu veranstalten. Sie kam in Quart unter dem Titel heraus: „Confessio fidei exhibita invictiss. Imperatori Carolo V., Caesari Augusto, in comiciis Augustae anno MDXXX. Addita est Apologia Confessionis. Beide, Deudsch und Latinisch. Witebergae. Ps. 119. Et loquebar de testimoniis tuis in conspectu Regum, et non confundebar. Wittembergae MDXXX.“ Hinten am Ende steht: Impressum per Georg. Rhau 1531, weshalb diese Ausgabe auch oft die Quartausgabe von 1531 genannt worden ist. Aber sie muß die Ausgabe von 1530 heißen, weil die lateinische und deutsche Confession noch in diesem Jahre gedruckt und ausgegeben worden ist, das hinten angefügte Druckjahr 1531 aber sich blos auf die erst später beigedruckte lateinische und deutsche Apologie bezieht [5]).

Wie weit nun diese Editio princeps in Quart mit den dem Kaiser übergebenen Originalen übereinstimmt, läßt sich nicht angeben, da beide Originale nicht mehr zu finden sind, das deutsche nicht im Reichsarchiv zu Mainz, wo es wahrscheinlich schon vor dem tridentiner Concil, wohin es seinen Weg nach Einigen genommen haben soll, nicht mehr vorhanden war, und das lateinische nicht in Brüssel, wohin es zunächst gekommen, und auch nicht in Madrid, wohin es von Herzog Alba gebracht worden sein soll. Eine Vergleichung der ersten Ausgabe mit den beiden Originalen ist also bis jetzt unmöglich gewesen. Aber bis einige Jahre nach Melanchthon's Tode hat man auch eine solche nicht für nothwendig angesehen, sondern den deutschen Text der edit. princ. in gutem Glauben an seine Aechtheit in die

5) Uebrigens wurde sowohl von der Confession als von der Apologie jeder Text auch für sich verkauft, wie denn auch die deutsche Confession einen besondern ausführlichen Titel hat.

Jen. Ausg. von Luther's Werken, T. VI., und in das Corp. Prutenic., Thuringic. Julian., Wilhelm., wie in die Nürnberger Normalbücher aufgenommen. Endlich aber wurde man im Streit über die Conf. Variata doch zweifelhaft, ob man in der edit. princ. den ächten Text habe, und es mußte daher auf Veranstaltung Joachims II. von Brandenburg Cölestin mit Dr. Andr. Zoch 1566 nach Mainz reisen, um daselbst das Original zu collationiren. Und dieser ehrgeizige und prahlerische Gelehrte brachte nun von dort einen deutschen Text als den Originaltext mit, der vielfach von dem herkömmlichen der edit. princ. abwich und der dann 1572 in das Corp. doctr. Brandeburgic. aufgenommen wurde; ja er wollte dort sogar den lateinischen Originaltext mit aufgefunden haben, was ihm aber doch nicht recht geglaubt wurde. Späterhin, 1576, ließ der Churfürst August von Sachsen das vermeintliche Original in Mainz nochmals collationiren und darnach den brandenburger Abdruck emendiren, und darauf wurde nun der so emendirte Text des Corp. Brandenb. als der deutsche Originaltext in das deutsche Concordienbuch aufgenommen, während dagegen in das latein. Concordienbuch, mit völliger Ignorirung der cölestinischen Edition, zuerst die melanchthon'sche Octavausgabe von 1531 und dann in die 2. Ausgabe desselben der Text der lat. Quartausgabe von 1530 aufgenommen wurde, der dann im Concordienbuche geblieben und auch öfters für den Originaltext angesehen worden ist. In neuerer Zeit aber (seit 1781) hat sich in Betreff des deutschen Textes durch G. Gottl. Weber's gründliche Untersuchungen und Nachforschungen als gewiß herausgestellt, was schon der Canzler Pfaff von Tübingen 1730 einmal ausgesprochen hatte, daß dem Cölestin in Mainz nicht die Originalurkunde der deutschen Confession, sondern nur eine in einem Bande Copialacten befindliche Copie vorgezeigt worden ist, und zwar eine Copie von einer jener Handschriften, deren in Augsburg vor der Uebergabe der Confession mehrere unter den Ständen circulirten, während Mel. seiner Schrift noch die letzte Feile gab, und daß Cölestin die dort fehlenden Unterschriften der Fürsten, woran er die Unächtheit der Handschrift gewiß erkannt hat, betrügerischer Weise hinzugedichtet hat[6]).

---

6) S. Weber's kritische Geschichte der A. C. Frkf. 1783 f. 2 Bde.; vergl. dazu Köllner a. a. O. S. 267—321. Zugleich hat auch Weber be-

Wissen wir aber nun aus diesen Untersuchungen, daß wir im Concordienbuche auch den deutschen Originaltext nicht besitzen, so entsteht die Frage, ob nun der der deutschen Quartausgabe Mel.'s nicht vor dem des Concordienbuches den Vorzug verdient, und ob es nicht besser sei, diesen auch hier aufzunehmen, wie es schon mit dem der lat. Quartausgabe geschehen ist? Hierüber gehen aber die Meinungen der Gelehrten auseinander. Weil der deutsche Text Melanchthon's in der Quartausgabe von 1530 an einigen Stellen (namentlich Art. 20. 27. 28.) zu bedeutende und von allen noch vorhandenen Handschriften abweichende Veränderungen und Erweiterungen enthält, der Text des Concordienbuches aber die besten Handschriften für sich hat, so ist diesem, wie auch Müller in s. deutsch-lat. Ausgabe der symb. BB. meint, wohl so lange der Vorzug zu geben, bis das Original selber aufgefunden ist [7]). Was den lateinischen Text anlangt, so liegt kein Grund vor, den aus Mel.'s edit. princ. ins Concordienbuch aufgenommenen gegen irgend einen andern zurückzusetzen, da er von den Handschriften nur in geringen Dingen abweicht, und die Antithesen im 13. u. 18., die er hat, weil sie Cochläus (in seiner discussio A. C. apud. Fabricium in Harmonia A. C. p. 352) kennt und berücksichtigt, eher für als gegen die Originalität dieses Textes zeugen, an welchem übrigens auch der Erzbischof Lindanus, der das Original 1560 in Brüssel gesehen (Concordia discors, Col. 1583. p. 186), keine Aenderungen aufgestochen hat, während er solche dem deutschen Texte und den spätern lat. Ausgaben vorwirft.

---

wiesen, daß Cölestin seinen angeblichen lateinischen Originaltext aus des Fabricius berüchtigtem Werke Harmonia Conf. Aug., Colon. 1573 fol. entlehnt und die Unterschriften verfälscht hat. Was man aber in Mainz unter einem Original verstand, sieht man auch daraus, daß man noch 1767 als ein solches eine beglaubigte Abschrift von der deutschen Ausgabe der Confession, Wittenb. 1540, nach Weimar schickte, durch die sich im Anfange Weber selber täuschen ließ, während Griesbach sogleich das Sachverhältniß merkte.

7) Andrerseits fällt aber hier allerdings wieder ins Gewicht, daß der Text der edit. princeps gleich vom Augsb. Reichstage an bis zur Zeit des Concordienbuches, also in der wichtigsten Zeit, der textus receptus gewesen ist.

Ueber die noch vorhandenen Handschriften (Abschriften der Confession, die noch vor der letzten Revision des Textes genommen, oder einzelnen Abgeordneten gegeben wurden) vergl. Weber a. a. O. 79 ff., Förstemann, Urkundenbuch I., 310 ff., Köllner S. 323 ff., Müller a. a. O. p. 62 der Einleitung. Es sind 9 lateinische, 12 deutsche und 1 französische. Von den lateinischen stimmen die weimarische und dessauische am meisten mit der ersten Ausgabe überein; unter den deutschen sind die wichtigsten: die mainzer (ohne Unterschriften, die unserm jetzigen Texte zu Grunde liegt), die anspachische II und III, die spalatin'sche in Weimar (obwohl unvollständig und aus einer frühern Zeit, als jene), die hannöversche, münchener ꝛc.; die französische (nicht zu verwechseln mit der Uebersetzung des kaiserl. Secret. Schweiß) befindet sich in einem Actenbande mit der lat. und deutschen Handschrift in Kassel.

Gleichen Ursprunges, wie diese Handschriften, sind die noch vorhandenen sieben verschiedenen Ausgaben der A. C., welche 1530 noch während des Reichstages (ante duos menses, wie Mel. in der seinigen sagt) erschienen. Es sind 6 deutsche und eine lateinische. Die deutschen, alle von einer Handschrift und mit einander auch in den Druckfehlern übereinstimmend, führen alle, ohne Angabe des Druckortes, den Titel: „Anzeigung und Bekenntnis des Glaubens und der Lere so die adpellirenden Stände Kay. Majestet auff jetzigen Tag zu Augspurg oberantwurt habend. 1530.“ Einige sind in oberländischer Mundart, wie die wichtige (Nr. 1. bei Köllner, S. 228) auf der Frankfurter und Gothaer Bibliothek, andere in niedersächsischer, wie die von Bugenhagen in 8 auf der Göttinger und Wolfenbüttler Universität, und eine in obersächsischer (von Zeidler eingerückt in Lutheri Bücher, Schriften u. Predigten — Halle 1702 fol. S. 346 f.) Ueber die lateinische, die natürlich auch den Druckort nicht angiebt, vergl. Weber I., 405. Köllner 231.

Die Editio princeps der A. C. ist nach 1530 zuerst wieder 1561 zu Rostock abgedruckt und dann öfters herausgegeben worden, auch in neuern Zeiten, z. B. von Winer (C. A., ad fidem ed. princ. — Erlang. 1825) deutsch und lat. von Tittmann (Leipzig 1830) u. A.

§. 6.

Inhalt und verbesserte Ausgaben der Augsb. Confession.

Die Confession beginnt mit einer Praefatio ad Caesarem Carolum V., in welcher die am Ende der Confess. unterschriebenen Fürsten und Stände, auf das kaiserliche Reichstagsausschreiben Bezug nehmend, erklären, daß sie hiermit ihrer Pfarrherren, Prediger und ihrer Lehren, auch ihres eigenen Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heil. Schrift in ihren Landen lehren, übergeben wollen und sich zugleich zu einer gütlichen Unterredung mit den andern Ständen erbieten, im Fall diese aber nichts fruchte, auf ein allgemeines freies Concilium sich berufen.

Hierauf kommt der erste Theil von den vornehmsten Artikeln des Glaubens und der Lehre, deren 21 sind, mit später hinzugekommenen Unterschriften. Sie handeln 1) von Gott, nach den Bestimmungen des nicänischen Symbolums; 2) von der Erbsünde, daß sie allgemein sei, in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und in der dafür eingetretenen bösen Lust bestehe und wahrhaft Sünde und verdammlich sei; 3) von dem Sohne Gottes, nach dem apostolischen und athanas. Symbolum, und daß er ein Opfer sei nicht blos für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde; 4) von der Rechtfertigung, daß wir Vergebung der Sünden erlangen aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben; 5) vom Predigtamt, welches eingesetzt sei, solchen Glauben durch das Evangelium und die Sacramente zu wecken; 6) vom neuen Gehorsam, als der nothwendigen Frucht des Glaubens; 7) von der Kirche, was sie sei und was zur wahren Einigkeit derselben gehöre; 8) was die Kirche sei, nämlich eigentlich zwar eine Versammlung der Heiligen, in der es aber doch auch Heuchler und öffentliche Sünder gebe, auch unter den Priestern, was aber der Kraft der von diesen verwalteten Sacramente nicht Eintrag thue; 9) von der Taufe; 10) vom Abendmahl; 11) von der Beichte, daß die Privatbeichte, aber ohne Aufzählung aller Sünden, beizubehalten sei; 12) von der Buße; 13) vom Gebrauch der Sacramente, was dieselben sind und wirken, und daß der Glaube hinzukommen müsse; 14) vom Kirchenregiment, daß Niemand in der Kirche lehren soll ohne

ordentlichen Beruf; 15) von Kirchen-Ordnungen (Gebräuchen und Satzungen); 16) von der Polizei und weltlichem Regiment, daß es auf göttlicher Anordnung beruhe rc.; 17) von Christi Wiederkunft zum Gericht (und der Ewigkeit der Höllenstrafen); 18) vom freien Willen; 19) von der Ursach der Sünden, daß sie nicht in Gott zu suchen sei rc.; 20) vom Glauben und guten Werken; 21) vom Dienst der Heiligen. Dann wird noch in dem Beschluß gesagt, dies sei ungefähr die Summa ihrer Lehre, wie solche in der Schrift gegründet, auch gemeiner christlicher, ja römischer Kirche, soweit sie aus den Vätern bekannt, nicht zuwider sei, daher über sie eigentlich kein Zwiespalt sein könne. Dieser sei auch in der That vielmehr über etliche Traditionen und Mißbräuche. Und so folgt denn nun

Der zweite Theil der Conf., die Artikel enthaltend, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuche, so geändert sind. Er hat wieder eine kurze Vorrede und handelt dann in 7 Artikeln: 1) von beider Gestalt des Sacraments; 2) vom Ehestand der Priester; 3) von der Messe; 4) von der Beichte; 5) vom Unterschied der Speisen; 6) von Klostergelübden, und 7) von der Bischöfe Gewalt. (In den deutschen Ausgaben werden sie nicht besonders, sondern in der Reihenfolge des ersten Theils fortgezählt, so daß 28 Art. herauskommen.)

Dann kommt noch ein kurzer Epilog an den Kaiser, mit der Bemerkung, daß noch von mehreren Mißbräuchen hätte geredet werden können und nur die vornehmsten genannt worden seien, aus denen man die andern leicht als verwerflich erkennen könne.

Auf die erste Quartausgabe von 1530 ließ Melanchthon noch im J. 1531 (gleich nach dem Erscheinen der Apologie) eine mannigfach geänderte und verbesserte Ausgabe der lateinischen Confession in Octav folgen, welche schon die Variata heißt, aber in „realibus und in den Punkten, so die Glaubensartikel betreffen," noch keine Aenderung enthält, wie die Hauptvertheidigung des (evang.) Augapfels c. 21 bezeugt. Und ebendies gilt auch von der verbesserten deutschen Ausgabe, die 1533 erschien. Jene kam daher auch in das Corp. Thuring. und in die 1. Ausg. des Concord.-Buches, diese in Luthers Werke T. 9, ins Corp. Pomeran. und Philipp. — Anders aber war es mit der neuen lateinischen Quartausgabe, die

1540, zugleich mit der Apologia Conf. diligenter recognita, erschien. Hier hatte Mel. nicht nur die Ordnung der Artikel im 2. Theil, und auch bei Art. 11. u. 12. im ersten Theil, umgekehrt, sondern auch manche Verbesserungen der Lehre (in Art. 4, 5, 6, 18, 20, 21) angebracht und besonders den 10. Art., vom Abendmahl, wesentlich zu Gunsten der Union mit den Reformirten verändert und die angehängte rejectoria weggelassen. (S. d. Corp. doctrinae Philippicum und Hase in den Prolegom.) Und eben das that Mel. auch in einer darauf folgenden lat. Ausgabe von 1542, wo er überdies noch manches nachbesserte. Diese Aenderungen mögen zwar, nach einigen Berichten, Luthern und dem Churfürsten nicht ganz angenehm gewesen sein und auch an einer solchen öffentlichen Schrift etwas Bedenkliches haben, aber während Melanchthon's Lebzeiten wurden sie von den Lutheranern nicht nur nicht zurückgewiesen, sondern selbst als Verbesserungen bestens angenommen, wie denn noch die Fürsten auf dem Tage zu Naumburg 1561 erklärten, daß sie durch Unterschreibung der ersten Ausgabe die v. 1540 u. 1542 nicht in ihrem Werthe zurücksetzen wollten, da diese nur deshalb ausführlicher gestellt seien, damit die göttliche Wahrheit mehr an den Tag komme. Denn die lutherischen Gelehrten waren eben in jener Zeit fast durchweg melanchthonisch gesinnt. Der erste Widerspruch gegen diese berüchtigt gewordene Variata wurde daher auch unter den Katholiken laut, auf den Colloquien zu Worms und Regensburg (1541), wohin sie von Mel. mit genommen worden war. Unter den Protestanten eröffnete erst Flacius den Kampf gegen sie auf dem Colloquio zu Weimar, worauf sie denn den strengen Lutheranern von Jahr zu Jahr verhaßter wurde. Aber ums J. 1627 fingen auch die Jesuiten an und wollten die Evangelischen wegen ihrer Variata von den Wohlthaten des Religionsfriedens wieder ausgeschlossen wissen, worauf aber die churfürstl. sächs. Theologen in der nothwendigen Vertheidigung des H. R. R. Churfürsten und Stände Augapfels, Leipz. 1629 antworteten, welchem Augapfel die Katholischen eine Brille nachschickten und die Evangelischen wieder einen Brillenputzer u. s. w.

Daß die Reformirten für Verwandte der Augsb. Confession anzusehen sind, haben die lutherischeu Theologen der Vorzeit nie anerkennen wollen. Die Reformirten aber wollen es sein. Auch haben die oberdeutschen Städte schon 1536 und die Schweizer 1538 sich zur ursprünglichen A. C. bekannt, Calvin hat die Variata zu Regens-

burg unterschrieben, und als später Churfürst Friedrich III. von der Pfalz, Johann Sigismund von Brandenburg und der Landgraf von Hessen zur reformirten Kirche übertraten, erklärte ein Jeder von ihnen, daß er sich fort und fort zur Augsburg. Confession bekennen werde, also sich nicht etwa blos zur evangelischen Kirche halten, sondern auch bei deren Hauptbekenntnisse bleiben wolle. (Man erinnere sich, daß der Churfürst von der Pfalz 1561 auf dem Fürstentage zu Naumburg die unveränderte Confession unterschrieb, und vergl. weiter die Erklärung in der Confessio Sigismundi p. 2. bei Niemeyer, ferner die der Reformirten auf dem Colloquium Lipsiacum, daß sie sich ganz und gar zur A. C. bekenneten und darauf verpflichtet seien, ebenso die in der Confess. Thorunensis, daß sie sich sowohl zur Conf. invariata, als zur emendata bekennten.) Auch nahmen die reformirten Stände auf Grund dieser ihrer Erklärungen die Wohlthaten des Religionsfriedens für sich in Anspruch, ja 1648 setzte es der Churfürst Friedrich Wilhelm d. Gr. durch, daß im westphälischen Frieden die Reformirten mit zu den Augsb. Confessionsverwandten gerechnet wurden, und ebenso hatten schon 1566 die lutherischen Stände zu Augsburg erklärt, daß sie den Churf. von der Pfalz und andere, so in etlichen Artikeln mit ihnen strittig, im Hauptartikel von der justification aber und in vielen andern dem wahren Verstand der A. C. anhängig seien, nicht in einige Gefahr bringen, viel weniger aus dem Religionsfrieden setzen wollten. Sonach wollen also die Reformirten nicht nur selber Augsb. Confessionsverwandte sein, sondern nach dem deutschen Staatsrechte und der Ansicht ihrer protest. Mitstände sind sie auch wirklich dafür anzusehen. Und es fragt sich daher nur noch, ob sie das auch verdienen? Natürlich kann hierbei nur von den deutschen Reformirten die Rede sein, oder von denen, die sich selber zu den Augsb. Religionsverwandten zählen. Und von diesen pflegen unsere Orthodoxen zu sagen (und in Betracht mancher Dinge nicht ganz mit Unrecht), daß sie sich mehr aus Noth und aus politischen Gründen, als aus innerster Ueberzeugung zur A. C. bekannt haben, aber hierüber kommt uns keine richterliche Entscheidung zu, und anderseits müssen wir den Reformirten auch zugestehen, daß sie allezeit eine größere Friedensliebe an den Tag gelegt und dieselbe auch unter einander geübt und bewährt haben, da in ihrer Kirche die melanchthon'sche, zwingli'sche und calvin'sche Abendmahlslehre neben einander Raum

hat. Man hat gesagt, daß sie sich immer mehr zur Confessio variata von 1540 bekannt haben, als zur ungeänderten von 1530; aber sie haben auch diese öfters unterschrieben, und wenn sie sie dabei im Sinne der Variata auslegen, so thun sie damit nichts weiter, als was die ganze evangelische Kirche zwei Jahrzehente hindurch ohne alles Bedenken gethan, und die evangelischen Fürsten auf dem Convente zu Naumburg haben ja selber gesagt, daß diese nicht in ihrem Werthe zurückgestellt werden solle, da sie nur etwas ausführlicher und stattlicher vermehrt sei, damit die göttliche Wahrheit mehr an den Tag komme. Eine Differenz bleibt allerdings immer zwischen der Augustana von 1530 und den reformirten Bekenntnissen, nämlich die in der Abendmahlslehre; aber auch sie verschwindet fast ganz bis auf einige Hintergedanken und versteckte Vorbehalte, die vor kein richterliches Forum gehören, wenn man der Augustana von 1530 die von 1540 substituirt. Die andern Differenzen aber über die Gnadenwirkungen der Sacramente, die communicatio idiomatum und das decretum absolutum sind einmal in der Augsb. Confession noch gar nicht vorgesehen und berücksichtigt, dann auch zwischen der deutsch-reformirten und der lutherischen Kirche nicht so groß, wie zwischen dieser und der schweizerischen, belgischen 2c. und überhaupt nicht von dem Gewicht und Belang, daß man die Reformirten nicht einmal für Verwandte der A. C. ansehen und mit ihnen friedlich zusammenleben und das Abendmahl genießen könnte. Wollte Gott, es gäbe mitten in unserer lutherischen Kirche keine größern Differenzen! Giebt es denn hier einen einzigen orthodoxen Theologen, der nicht in einigen Punkten gegen den Wortlaut und Sinn der A. C. verstöße? Und müssen die s. g. Orthodoxen unserer Zeit nicht selber gestehen, daß sie im christlichen Volk, im Bürger- und Bauernstande kaum 10,000 hinter sich haben, die in allen Stücken ihren Glauben theilen? Und da sollte es etwa die Ehre unserer Kirche erfordern, daß wir die Gemeinschaft mit den Reformirten wegen der Differenz im Abendmahl wieder aufheben? Die alten Orthodoxen wollten allerdings noch mehr, nämlich daß die Reformirten in Ländern lutherischen Bekenntnisses nicht einmal gleiche Rechte mit den Lutheranern hätten, sondern von der letztern Gnade abhingen. Vergl. über diese jetzt ganz auf die Seite zu schiebende Frage: Löscher, Historia motuum zwischen dem Evang.-Luth. u. Ref. 1707, I, 180. Pischon's Abhandlung über die symb. Giltigk.

der A. C. für die Reformirten 2c. in Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1832. Stck. 2. S. 133 ff. Köllner, 358 ff.

Aus der sehr reichen Literatur über die A. C. mögen hier nur folgende wichtigere Schriften genannt werden: Dav. Chyträus, Historia der A. C. Rostock 1576. — Georg Cölestin, Histor. Comitiorum Ang., Francf. 1576 ff. — *Seckendorf*, Commentar. de Lutheranismo, 1686. — J. Joach. Müller, Historia von der Evang. Stände Protestation . . . aus Archivs — Actis, Jen. 1705. — Cyprian, Historie der A. C. . . . aus Originalacten, Gotha 1730. — Chr. Aug. Salig, vollständige Historie der A. C. und deren Apologie, Halle 1730. 4. 3 Thle. — Walch, Introductio, p. 157 ff. — G. Gottl. Weber, krit. Gesch. der A. C. aus archiv. Nachrichten, Frkf. 1783. II Bde. — Rotermund, Gesch. des auf dem Reichstag zu Augsb. 1530 übergebenen Glaubensbek. 2c. Hannov. 1829. — Kaiser, Beiträge zu einer Literargeschichte der melanchth. Originalausgabe 2c. Nürnberg 1830. — Danz, die A. C. nach ihrer Gesch. 2c. Jena 1829. — Fickenscher, Gesch. des Reichstages zu Augsb. im J. 1530. Leipz. 1830. — *Corp. Reformatt.* ed. Bretschneider, II, 1835. — Förstemann, Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags 2c. 2 Bde. Halle 1833. — Rudelbach, hist.-krit. Einleitung in die A. C., Dresden 1841.

§. 7.

Die Apologie der Augsburgischen Confession.

Nach geschehener Verlesung der A. C. drangen einige der katholischen Stände auf Vollziehung des Wormser Edicts, die Gemäßigteren aber riethen, daß man zuvor die Confession prüfen und das Falsche darin widerlegen sollte. Diesem Rathe folgend trug der Kaiser am 5. Juli den in Augsburg anwesenden Theologen (Joh. Eck, Canonikus zu Regensburg, Joh. Faber, Probst und Hofprediger zu Ofen, Joh. Cochläus, Hofprediger Herzogs Georg, Konrad Wimpina von Frankfurt a. d. O. u. A.) die Abfassung einer Confutationsschrift auf. Ihr erster Entwurf war aber so weitläufig und

so voller Schmähungen, daß ihn der Kaiser im Zorn fast zerrissen haben soll. Erst als sie ihn noch einige Male umgearbeitet hatten, wurde diese s. g. Confutation, an der wahrscheinlich Faber den meisten Antheil hatte, am 3. August vor den versammelten Ständen ebenfalls in deutscher Sprache verlesen und darauf den Protestanten die Weisung gegeben, daß sie sich nun demgemäß verhalten sollten. Diese forderten eine Abschrift, die sie aber nur unter der Bedingung erhalten sollten, daß sie die Confutation nicht bekannt machten noch widerlegten. Darum standen sie lieber von ihrem Verlangen ab[1]). Und so ist denn auch diese Schrift erst 1573 von Fabricius Leodius in der Harm. C. A. (Colon.) lateinisch veröffentlicht worden, und den deutschen Originaltext hat erst Weber wieder aufgefunden und nach seinem Tode Müller 1808 herausgegeben.

Es besteht diese Schrift, wie die Confession, aus 2 Theilen. Im ersten Theile, der ziemlich ruhig gehalten und mit manchen Schriftbeweisen ausgestattet ist, werden mehrere Artikel der Confession (z. B. Art. 1. von Gott, 3. von Christo, 8. von bösen Kirchendienern, 9. von der Taufe, 16. von Polizei und weltlichem Regiment ꝛc.) gebilligt, dagegen die, welche die lutherischen Unterscheidungslehren von der Erbsünde, der Rechtfertigung ꝛc. enthielten, widerlegt und verworfen. Art. II. z. B. wird anerkannt, daß die Erbsünde wirklich Sünde sei, aber dann gesagt: declaratio articuli, quod peccatum originis sit, quod nascantur homines sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, est omnino rejicienda, cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem adulti, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet . . . Sed et ea rejicitur declaratio, qua vitium originis concupiscentiam dicunt, si ita concupiscentiam volunt esse peccatum, quod etiam post Baptismum remaneat peccatum in puero . . . Quod si juxta D. Augustini sententiam vitium originis dicerent concupiscentiam, quae in Baptismo peccatum esse desinat: acceptandum esset. Artikel IV. wird bereitwillig anerkannt, daß der Mensch aus eigner Kraft und ohne die Gnade Gottes nicht selig werden könne, aber

1) Zu einer Copie derselben kam aber Melanchthon doch noch gegen das Ende des Reichstages.

doch die Verdienstlichkeit der guten Werke behauptet, quae per assistentiam gratiae divinae fiunt, mit Berufung auf eine Menge Schriftstellen. Und diese Behauptung kehrt dann in mehreren Artikeln wieder. Wenn nun aber die Confutation in diesem ihren ersten Theile hier und da einen Ausspruch der heiligen Schrift beibringt, der von den Lutheranern beachtet zu werden verdiente, so ist dafür ihre Beweisführung im zweiten Theile desto alberner und lächerlicher. Hier werden alle gerügten Mißbräuche vertheidigt und oft mit den abgeschmacktesten Gründen, so z. B. Art. I. von beider Gestalt des Sacraments wird gesagt: Fuit semper in Ecclesia discrimen laicae communionis sub una et sacerdotalis sub utraque specie. Hoc pulchre praedictum fuit in V. T. de posteris Heli, 1. Sam. II, 36 .... Hic clare ostendit S. Scriptura, posteros Heli, ablato ab eis Sacerdotio, petere admitti ad unam partem sacerdotalem, ad bucellam panis. Sic ergo et nostri laici una parte sacerdotali, una specie, contenti esse debent. Im Epiloge wird dann die ganze Confutation als eine Erklärung des Kaisers hingestellt und gesagt, derselbe hoffe, daß sich die Protestirenden gehorsamst solcher stattlichen Antwort fügen würden; wo aber nicht, so würde er sich gezwungen sehen, sein Recht als Schutzherr und Advokat der katholischen Kirche zu brauchen.

Ueber diese Schlußerklärung waren aber die Protestanten so erbittert, daß einige katholische Fürsten, um einen förmlichen Bruch zu verhindern, vorschlugen, man solle noch eine gütliche Unterhandlung mit ihnen versuchen. Und diese kam auch den 6. August zu Stande und dauerte bis gegen das Ende dieses Monats, indem über die streitigen Artikel beide Parteien zuerst je sechs, dann je drei Personen mit einander disputirten. Natürlich aber kam dadurch auch keine Vereinigung zu Stande, und da das die Protestanten vorausgesehen hatten, so hatten sie schon im Anfange dieser Verhandlungen Melanchthon und einigen anderen Theologen aufgetragen, für alle Fälle eine Apologie der A. C. aufzusetzen, und darin den Beweis zu führen, daß sie sich durch die Confutation nicht für widerlegt ansehen könnten. Und dies hatte denn auch Melanchthon gethan, indem er zu seiner Schrift die Notizen benutzt hatte, die Camerarius u. A. während der Vorlesung der Confutation sich gemacht hatten. Als daher am 22. Sept. der Reichstagsabschied verlesen und wieder auf

die geschehene Widerlegung der Protestanten hingewiesen wurde, trat der Kanzler Brück auf und überreichte die von Melanchthon aufgesetzte Apologie. Aber auf einen Wink des Kaisers wurde sie ihm alsbald wieder zurückgegeben. Das war also die erste Apologie, die bald sehr selten wurde, da sie nur in einigen Abschriften vorhanden war und bald durch eine größere und ausführlichere verdrängt wurde. Eine lateinische Abschrift von Spalatin's Hand hat Chyträus unter dem Titel: „prima delineatio Caesari Carolo die 22. Septembr. oblata, sed non recepta," in s. lat. Hist. Aug. Conf. (Francf. 1578) p. 328—332 abdrucken lassen, doch ist das noch nicht der allererste Entwurf, sondern diesen hat erst Förstemann abdrucken lassen in dem „neuen Urkundenbuche ꝛc." Hamburg 1842. I. 357—380.

Zur Ausarbeitung einer größeren und ausführlicheren Apologie entschloß sich Melanchthon, gleich nachdem jener erste Entwurf nicht angenommen worden war. Er fing schon an derselben an auf der Rückreise (den 23. Sept.)[2]), arbeitete dann an ihr den ganzen Winter hindurch fort und übergab sie dann im März 1531 der Presse. Mitte April wurde sie ausgegeben. Sehr zu Statten kam ihm bei ihrer Abfassung, daß er nach seiner Abreise von Augsburg noch eine Abschrift der Confutation erlangt hatte[3]), daher er nun auf Alles gründlich antworten konnte. Er selber aber verfaßte diese Schrift, die in unsern symbolischen Büchern steht, blos lateinisch; die deutsche Uebersetzung derselben, die ziemlich frei ist und einen etwas schärfern Ton, auch einige Schimpfwörter mehr hat, besorgte noch in demselben Jahre Justus Jonas, doch unter Melanchthon's Mitwirkung (C. R. II, 1006). Sie erschien, ebenso wie die lateinische editio princeps, in Quart, und hatte gleich einige nicht unbedeutende Veränderungen und Verbesserungen; noch wichtigere aber hatte die Ausgabe vom 1533[4]). Eben dies gilt aber auch von der noch im

2) In Spalatin's Hause in Altenburg arbeitete er an einem Sonntage so eifrig daran, daß ihm Luther die Feder wegnahm. Selig, I, 375.

3) Er selber schreibt in der Praefatio: „Sed vidi nuper Confutationem, et animadverti adeo insidiose et calumniose scriptam esse, ut fallere etiam cautos in certis locis posset.

4) Vergl. darüber Baumgarten's Erläuterungen §. 54. Walch, Introductio, p. 421.

Sommer 1531 erschienenen lateinischen Octavausgabe, welche die Apol. variata heißt und bis zum Jahr 1584 im Concordienbuche stand.

In der Widerlegung der Gegner folgt die Apologie der Ordnung in der Confession, nur daß sie oft mehrere Artikel, die verwandte Lehren behandeln, zusammenfaßt und so im Ganzen nur 14 aufstellt. Diese handeln nun von folgenden streitigen Punkten: 1) von der Erbsünde; 2) von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum; 3) von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes; 4) von der Kirchen; 5) von der Buße; 6) von der Beicht und Genugthuung; 7) von Sacramenten und ihrem rechten Brauch; 8) von den Menschensatzungen in den Kirchen; 9) von Anrufung der Heiligen; 10) von beiderlei Gestalt im heiligen Abendmahl; 11) von der Priesterehe; 12) von der Messe; 13) von den Klostergelübden und 14) von der Kirchengewalt.

Uebrigens muß hier noch erwähnt werden, daß Melanchthon in dieser Schrift manche Aeußerungen gethan hat, die den späteren lutherischen Theologen, die Alles nach ihrer stereotypen dogmatischen Redeweise beurtheilten, nicht orthodox genug waren. So hatte er Artic. II. bei der Widerlegung der Meinung, justificari nos posse per rationem et opera rationis, geschrieben: dann wäre es das Beste, des Aristoteles Ethik auf der Kanzel vorzutragen, „nam Aristot. de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius,“ was ihm so ausgelegt wurde, als ob er die Unverbesserlichkeit der aristotelischen Ethik überhaupt behauptet hätte. Ferner hatte er in demselben Artikel p. 73. geschrieben. „Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari; utroque enim modo Scriptura loquitur; und das wurde ihm so gedeutet, als ob er durch die erstere Erklärung eine Rechtfertigung im physischen Sinne der Katholiken statuirt habe. Doch ist er deshalb schon von den verständigeren ältern Lutheranern vertheidigt worden, und Tittmann bemerkt sehr gut dazu: quoniam adversarii justificationem dicebant actum physicum, ad quem praeparare sese homines bonis operibus (ex merito congrui) deberent, ita, ut ipsa venia peccatorum et aeterna salus, bonorum operum merito (de condigno) quaesita, sequeretur, prudenter (Mel.) illam quoque justificationis notio-

nem simul complexus est, qua ipsam conversionem seu regenerationem, ad veniam peccatorum necessariam, significare videbatur, ut demonstraret, quidquid ad salutem consequendam necessarium esset, sive peccatorum veniam proprie dictam, sive ipsam conversionem vel regenerationem, ideoque omnem omnino justificationem, quocunque demum sensu diceretur, per solam fidem contingere. Instit. symb. p. 152. Auch vergl. Apolog. p. 108. 125. Noch mehr Anstoß erregte dann die Stelle im 3. Artikel p. 125: „Fides recte est justitia, quia est obedientia erga Evangelium," weil da der Glaube als ein gutes, rechtfertigendes Werk erscheinen konnte, während er doch nur das Instrument und Organ ist, vermittelst dessen wir die Vergebung uns aneignen. Doch hat schon **Börner** (theolog. symbol. p. 429) dazu bemerkt, daß der Glaube hier nur an sich selber, aber nicht in Bezug auf das Object der Rechtfertigung eine Tugend genannt werde. Ebenso wurde getadelt die Aeußerung p. 71: „quod Evangelium arguat peccata," während doch hier das Wort Evangelium in der weiteren Bedeutung de tota Christi doctrina, legem et evangelium in se continente, gebraucht und dieser Gebrauch biblisch gerechtfertigt ist. Vergl. Form. Concord. p. 592. und 717. Am meisten aber war den alten Theologen anstößig, daß p. 96, 117 ff. den guten Werken ein Verdienst zugeschrieben und p. 117. gesagt war: „quod tota illa novitas vitae salvet." Doch hat sich Melanchthon selber über den ersten Punkt deutlich genug erklärt, indem er p. 96. sagt: Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis, haec enim tantum fide consequimur, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores" [5]). Und was seine andere Aeußerung anlangt, quod tota illa novitas vitae salvet, so sind deren Worte allerdings nicht gehörig abgewogen, sondern zweideutig, aber, im ganzen Zusammenhange der Rede betrachtet, sollen sie wenigstens nicht im geringsten gegen das lutherische Dogma von der alleinigen Rechtfertigung durch

---

5) Die älteren Symboliker merken dabei an, mereri stehe sehr oft bei den Alten für consequi. Chr. Fr. W. Walch breviarium p. 142.

den Glauben verstoßen. Melanchthon nämlich beleuchtet dort die von den Katholiken gegen dieses Dogma angeführten biblischen Stellen, in denen von dem hohen Werthe der Liebe und anderer christlicher Tugenden die Rede ist, und meint, daß die Redeweise der heil. Schrift in jenen Stellen recht gut mit dem lutherischen Dogma zu vereinigen sei, wenn man sie nur recht verstehe und den Satz festhalte, daß die wahre Liebe zu Gott und die Heiligung des Lebens erst aus dem Glauben an die Versöhnung und Vergebung der Sünden entstehen könne, und daher die Rechtfertigung schon geschehen und im Glauben ergriffen sein müsse, ehe es zu einem neuen Leben kommen könne. Halte man dies fest, so könne man wohl sagen tota illa novitas vitae salvet, weil dasselbe ein testimonium der erlangten Rechtfertigung sei und als solches zur Beruhigung diene. Von einer Milderung des lutherischen Dogma von der Rechtfertigung war Melanchthon in der Apologie so weit entfernt, daß er gerade dasselbe in dieser Zeit erst ganz scharf ausbildete. Daß der Mensch um des neuen Lebens willen, das aus dem Glauben entspringt, gerechtfertigt werde, war damals noch eine sehr gewöhnliche Meinung unter den Evangelischen, weil sie von Augustinus ausgegangen war; aber Melanchthon trat eben jetzt gegen sie auf. Im Mai 1531 schrieb er z. B. an Brenz: „Augustinus imaginatur, nos justos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis spiritus sanctus. Sic tu imaginaris, fide justificari homines, quia fide accipiamus spiritum s., ut postea justi esse possimus impletione legis, quam efficit Spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione . . . etsi fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi h. e. accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem. . . . Haec sententia est vera et illustrat gloriam Christi et mirifice erigit conscientias. Ego conatus sum eam in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi reipsa idem dico. C. R. II, 501 f. In der Präfatio der Apologie p. 48. sagt er: Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire con-

cordia posset. Neque multo secus facio, etsi recte possem longius abducere hujus aetatis homines ab adversariorum opinionibus. Vergl. Boerner a. a. O. p. 60 f., Walch, Introductio p. 427 ff.

Was die symbolische Auctorität der Apologie anlangt, so schreibt zwar Semler in seinem Apparatus p. 129., daß diese nach dem Urtheile Vieler geringer sei, als die der Confession selber; aber wenn auch die Apologie nicht von den protestantischen Fürsten unterschrieben worden ist, so ist sie doch von ihnen schon 1532 öffentlich als ihr Glaubensbekenntniß bezeichnet und anerkannt (Seckendorfii Hist. Luther. III, 4. 10), auch 1537 zu Schmalkalden den Theologen mit zur Unterschrift vorgelegt, 1540 in Worms mit übergeben, und später in die Corpora Doctrinae und das Concordienbuch mit aufgenommen worden.

§. 8.

Die schmalkaldischen Artikel.

Die Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift ist folgende. Obwohl Kaiser Karl V. die Protestanten auf dem Reichstage zu Augsburg zuletzt ziemlich hart angeredet hatte, so kam er doch bald wieder zu der Erkenntniß, daß er jetzt noch nicht mit ihnen brechen konnte. Da er nun in dem Abschiede jenes Reichstages zur Beilegung der Religionshändel ein Concil versprochen hatte, so trug er 1532 in Bologna bei Papst Clemens VII. förmlich auf ein solches an. Dieser aber zögerte damit von einer Zeit zur andern, bis er endlich am 25. Sept. 1534 darüber starb. Sein Nachfolger wurde Paul III., und dieser that nun, als ob ihm eine Kirchenverbesserung selber am Herzen läge. Er schickte seinen Legaten Peter Paul Vergerius an die deutschen Höfe, um ihnen ein Concil in Mantua anzubieten, und schrieb dann, da der Kaiser von neuem drängte, dasselbe auch wirklich auf den 23. Mai 1537 dahin aus. Die Protestanten, die ein Concilium längst gewünscht hatten, wiewohl ein freies auf deutschem Grund und Boden, wo der Papst nicht Richter in seiner Sache wäre, setzten nun auf den 7. Februar 1537 einen Convent zu Schmalkalden an, um gemeinschaftlich zu berathen, ob sie die an sie ergan-

gene Einladung annehmen wollten, oder nicht. Zugleich aber trug der Churfürst von Sachsen Luther'n auf, „Artikel der Lehre zu stellen und zusammenzubringen, obs zur Handlung käme, was und wiefern sie wollten oder könnten den Papisten weichen und auf welchen sie gedächten endlich zu beharren und zu bleiben." Er verlangte dies nicht etwa deshalb, weil er jetzt von der Augsb. Confession geringer gedacht hätte, als früher, sondern weil er ganz richtig fühlte, daß nach den in Augsburg gepflogenen Vergleichshandlungen die streitigen Punkte wieder in aller Schärfe herausgestellt werden müßten. Und darum trug er auch diese Arbeit Luther'n auf. Dieser arbeitete die Artikel im Monat December 1536 aus, legte sie am 1. Januar des folgenden Jahres seinen Collegen in Wittenberg, sowie einigen andern Theologen, Amsdorf, Agricola und Spalatin, zur Prüfung vor und sandte sie dann am 3. Januar an den Churfürsten, dem sie sehr wohl gefielen.

Der Inhalt derselben war in drei Abschnitte vertheilt. Der erste Abschnitt begriff 4 Artikel in sich, über die zwischen den Papisten und Protestanten kein Streit war, da sie das Wichtigste aus den drei Hauptsymbolen der alten Kirche enthielten, daher sie auch nur kurz erwähnt waren. Der andere enthielt diejenigen, „so das Amt und Werk Jesu Christi, oder unsere Erlösung betreffen," also die eigentlich streitigen, in denen die Evangelischen durchaus nicht nachgeben könnten. Es waren deren vier, nämlich 1) von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben; 2) von der Messe, die als Opfer und als ein verdienstlich Werk ganz zu verwerfen sei, sowie auch von Anrufung der Heiligen; 3) von Stiftern und Klöstern und 4) vom Papstthume, welches ganz verworfen wird, da der Papst nur Bischof von Rom sei. (Alle diese Mißbräuche handelte er unter jenem Haupttitel ab, weil sie nach seiner Meinung aus einer Mißachtung des Amtes und Werkes Christi hervorgegangen waren.) Der dritte Abschnitt endlich enthielt die mehr oder minder streitigen Lehren von der Sünde, vom Gesetz, von der Buße, vom Evangelio, von der Taufe, vom Sacrament des Altars, von den Schlüsseln, von der Beichte, dem Bann, der Weihe und Ordination, der Priesterehe, der Kirche, von der Rechtfertigung und guten Werken, von Klostergelübden und von Menschensatzungen, zusammen also 15, und zwar mit der treffenden Ueberschrift, zu der ihn wahrscheinlich die Vergleichshandlungen auf

dem Reichstage zu Augsburg veranlaßt hatten: „Von diesen Artikeln mögen wir mit Gelehrten, Vernünftigen, oder uns selbst handeln. Der Papst und Reich achten derselben nicht viel, denn Conscientia ist bei ihnen nichts, sondern Geld, Ehr' und Gewalt ist's gar.

Diese Artikel, von Luther in Wittenberg deutsch verfaßt, wurden also mit auf den Convent der protestantischen Stände und ihrer Theologen zu Schmalkalden genommen, um dort denselben zur Bestätigung vorgelegt und dann dem Concil zu Mantua übergeben zu werden. Da nun aber auf dem Convente beschlossen wurde, jenes Concil von evangelischer Seite nicht anzuerkennen, so wurden sie in der Versammlung der protest. Stände gar nicht zur Berathung vorgelegt, und daher auch weder im Receß des Convents erwähnt, noch in solenner Weise unterschrieben. Ihre Mittheilung an die Fürsten und deren Theologen geschah also nur von Seiten des Churfürsten privatim. Dieser sah sie zugleich als ein erneutes Bekenntniß des evangelischen Glaubens an und wünschte, daß sie als ein solches von den anwesenden Theologen unterschrieben würden. Und dies that man ihm auch gern zu Liebe. Die Wittenberger hatten sie schon in Wittenberg unterschrieben, andere unterwegs, und so thaten es die Uebrigen in Schmalkalden (etwa in der letzten Woche des Februar) gelegentlich und privatim auch, ausgenommen die Straßburger.

Melanchthon hatte übrigens seiner Unterschrift schon in Wittenberg [1]) die Vielen anstößige Clausel hinzugefügt: „Ich Phil. Melanchthon halt diese obgestellten Artikel auch für recht und christlich; vom Papst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat jure humano, auch von uns zuzulassen sei." Diese Clausel bezog sich auf die Erklärung Luther's in den Artikeln, daß man den Papst auch nicht für das conventionelle Oberhaupt der Kirche anerkennen könne, und Melanchthon machte sie aus drei Gründen: 1) weil die Evangelischen sowohl in der Confession Art. 28., als auch in deren Apologie p. 14.

---

1) Vergl. darüber meine Schrift über Mel.'s Leben und Wirken. (Altenburg 1841.) S. 177 f.

erklärt hatten, sie wollten die alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennet canonicam politiam, helfen erhalten, so die Bischöfe die reine Lehre dulden und evangelische Priester annehmen wollten; 2) weil ohne eine solche Concession an gar keine Vereinigung zu denken, bei derselben aber doch keine Gefahr für das Evangelium war, und 3) weil er überhaupt jeder Kirche eine selbstständige Administration wünschte. Melanchthon schrieb darüber schon 1530: „Quo jure licebit nobis dissolvere πολιτεῖαν ecclesiasticam; si Episcopi nobis concedant illa, quae aequum est eos concedere. Et ut liceat, certe non expedit. Semper ita sensit Lutherus[2]), quem nulla de causa quidam, ut video, amant, nisi quia beneficio ejus sentiunt se Episcopos excusisse et adeptos libertatem minime utilem ad posteritatem. Corp. Ref. II. Nr. 885. Und: „Quid? quod omnia, quae largiti sumus, habent ejusmodi exceptiones, ut hoc metuam, ne Episcopi existement offerri ῥήματα ἀντὶ ἀλφίτων. Sed quid potuimus aliud? Quanquam ut ego, quod sentio, dicam. Utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri Ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit. a. a. O. Nr. 877. Trotzdem aber ist jene Clausel zu den schmalkaldischen Artikeln (welcher anfangs auch der hamburger Prediger Joh. Aepinus beipflichtete, obwohl er nachher wieder zurücktrat) dem billig und zugleich an die Zukunft denkenden Melanchthon von späteren Theologen oft zum Vorwurfe gemacht und überdies auch noch so gedeutet worden, als hätte er den Papst wieder zum Herrn über die von ihm damals bereits abgefallenen Evangelischen machen wollen, was aber keineswegs seine Absicht war, und was auch später sogar die ihm feindlichen Jenenser nicht zu behaupten wagten. In

---

2) So schreibt dieser in s. Bedenken von den Compositionsmitteln (T. XVI, p. 1708.): „wo sie unsere Lehre wollten leiden und nicht mehr verfolgen, so wollten wir ihnen keinen Abbruch thun an ihrer Jurisdiction, Dignität, oder wie sie es nennen. Denn wir begehren freilich nicht Bischof, noch Cardinal zu sein.“ Aber dies hat Niemand ein Consilium et judicium carnale zu nennen gewagt, wie Carpzov (Isagoge, p. 895.) die Clausel Mel.'s.

der hämischen Glosse, die Johann Stolz von Jena 1553 in einer Ausgabe der schmalkaldischen Artikel zu jener Clausel über den Papst machte, hieß es nämlich: „O quantum mutatus ab illo!“ Zuvor (1537) hat er gesagt, so der Papst das Evangelium zuließe, daß mans allenthalben frei, öffentlich lehren und predigen dürfte, sollte man ihm seinen Primat über die Bischöfe, die er sonst ohne dies unter sich hat, nachgeben, und das jure humano; nun aber (nach dem Interim) giebt man dem Papst den Primat nicht allein über die Bischöfe, so er sonst hat, sondern auch über die unsern 2c.“

Zu symbolischer Auctorität sind die schmalkaldischen Artikel erst durch die Corpora Doctrinae und das Concordienbuch gekommen, obschon sie als eine von den Fürsten gebilligte und von ihren Theologen unterschriebene Schrift gleich vom Convente zu Schmalkalden an ein gewisses Ansehen hatten, das aber dem der A. C. und deren Apologie, wie auch dem der Katechismen nicht gleichkam.

Die erste Ausgabe derselben in ihrer ursprünglichen, also in deutscher Sprache, veranstaltete Luther selbst im Jahr 1538, und zwar in der Absicht, daß, wenn bei seinem Leben kein Concil zu Stande käme, seine Nachfolger sein Zeugniß und Bekenntniß hätten fürzuwenden, darauf er bisher geblieben sei und mit Gottes Gnade bleiben wolle. Doch hatte er sich gleich in dieser ersten Ausgabe manche Abweichungen von der in Schmalkalden unterschriebenen Handschrift erlaubt, auch hatte er die Unterschriften weggelassen und eine Vorrede vorgesetzt, — alles Veränderungen, aus denen erhellt, daß die Artikel nicht als eine kirchliche Bekenntnißschrift veröffentlicht werden sollten. Eine neue geänderte und gebesserte Ausgabe veranstaltete er 1543. Im Jahr 1817, als die Pfälzischen Manuscripte von Rom nach Heidelberg zurückkamen, hat man auch sein Manuscript wieder aufgefunden, von welchem die in Schmalkalden unterschriebene Spalatin'sche Handschrift eine Copie war, so daß man nun die Aenderungen, die er in der ersten Ausgabe vorgenommen hat, vollständig nachweisen kann. S. Articuli qui dicuntur Schmalcaldici. E Palatino codice msc. accurate edidit et annotationibus criticis illustravit Ph. Marheineke. Berol. 1817. 4. — Die Spalatin'sche, in Schmalkalden unterschriebene Handschrift hat lange Zeit unbeachtet in dem Weimarschen Archiv gelegen, bis aus ihr im J. 1553 Joh. Stolz und Joh. Aurifaber die schmalkaldischen Artikel herausgaben;

und diese Ausgabe, die allerdings den authentischen Text enthält, ist 1580 in das deutsche Concordienbuch gekommen.

Eine lateinische Uebersetzung der Artikel besorgte 1541 ein junger Däne, der in Wittenberg studirte, Petrus Generanus, in Verbindung mit dem Professor Veit Amerbach, der die Vorrede dazu schrieb. Da aber Letzterer wieder zur römischen Kirche übertrat, so kam diese Uebersetzung außer Credit, und Selnecker besorgte daher 1580 in das lateinische Concordienbuch eine neue, obwohl schlechtere, die aber dann bei der zweiten Ausgabe dieses Buches vom J. 1584 mehrfach verbessert wurde.

Vom Anhange der schmalkaldischen Artikel. Als auf dem Convente das Concilium verworfen worden war, wurde, gleichsam zur Rechtfertigung dieses Schrittes vor den evangelischen Gemeinden, beschlossen, noch einen besonderen Aufsatz über die Gewalt und Obrigkeit des Papstes (de Potestate et Primatu Papae) von den Theologen stellen zu lassen. Da nun Luther an Steinschmerzen krank lag, so mußte diese Arbeit Melanchthon übernehmen, der überhaupt bei solchen Gelegenheiten für die anderen Theologen die Feder zu führen pflegte. Er theilte seine Abhandlung in zwei Theile. In dem ersten zeigte er aus Schrift und Geschichte, daß der Papst nicht nach göttlichem Rechte der oberste Bischof der Christenheit sei, auch gar keinen Gehorsam verdiene; in dem zweiten handelte er von der Gewalt und Jurisdiction der Bischöfe und erklärte, daß diese auch nur auf menschlicher Anordnung beruhe und so gemißbraucht worden sei, daß sie ihnen mit Fug und Recht wieder genommen werden könne. Sein Aufsatz war in lateinischer Sprache verfaßt, wurde aber alsbald von Veit Dietrich ins Deutsche übersetzt und so den Ständen vorgelegt. Diesen aber gefiel er so wohl, daß sie ihn (ungefähr den 25. Februar) zugleich mit der Augsb. Confession von den Theologen unterschreiben ließen und seiner auch in dem Recesse gedachten, daher seine symbolische Auctorität mehr historischen Grund hat, als die der schmalkaldischen Artikel selber, die nicht auf Geheiß der Stände unterschrieben worden sind.

Der Umstand nun, daß in Schmalkalden die deutsche Uebersetzung unterschrieben wurde, hat dann wahrscheinlich das Meiste zu dem auffallenden Irrthume beigetragen, daß man dieselbe bis 1571 für den Originaltext angesehen und auch nachher, als dieser durch Chyträus

ermittelt und dem Melanchthon vindicirt war, noch sehr lange die in Schmalkalden versammelt gewesenen Theologen für die Verfasser dieses Anhanges angesehen hat, bis endlich seit 1770 durch Bertram's Geschichte des symbolischen Anhangs der schmalkaldischen Artikel 2c. volles Licht in die Sache gekommen ist. Uebrigens war auch lange übersehen worden, bei welcher Gelegenheit diese Schrift gestellt worden war. Luther hatte sie seiner Ausgabe der Artikel nicht beigefügt, in einigen Sammlungen Melanchthon'scher Schriften von 1540 und 1560 stand sie auch ohne eine Bemerkung über ihren Ursprung, Veit Dietrich hatte seine deutsche Uebersetzung 1541 auch blos mit Angabe des eigentlichen Autors herausgegeben, und so erschien diese Schrift als ein Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln erst 1553 in der von den Jenensern veranstalteten Ausgabe, aber hier wieder nur in der Uebersetzung Dietrich's. Seit 1584 aber steht der lateinische Originaltext auch im Concordienbuche.

Von den besonderen Schriften über diese Artikel und ihren Anhang verdient jetzt blos noch Bertram's schon erwähnte „Geschichte des symbol. Anhangs 2c. — herausgegeben von Riederer, Altd. 1770" genannt zu werden. Außer dieser sind zu vergleichen die Einleitungen in die symbolischen Bücher von Carpzov, Walch, Hase, Köllner u. A.

§. 9.

Die beiden Katechismen Luther's.

Κατήχησις [1]) hieß bekanntlich in der christlichen Kirche des 2.—5. Jahrhunderts der erste vorbereitende und grundlegende Unterricht im Christenthum, den damals alle diejenigen empfingen, die als Erwachsene die Taufe begehrten. Dieser Unterricht bestand aus einer Reihe von Vorträgen, die den Katechumenen, mitunter in ziemlich dogmatisirender und polemisirender Weise, über die einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums (und dann den Getauften über die Mysterien des Christenthums) gehalten wurden; er war nicht, wie unsere

---

1) Von κατηχεῖν insonare, viva voce docere, auch schon Luc. 1, 4. u. Act. 18, 25. vom ersten Unterricht im Christenthume gebraucht.

jetzige Katechese, auf Frage und Antwort gestellt und überhaupt kein Kinderunterricht. Vom 6. Jahrh. an, als die längst schon empfohlne Kindertaufe endlich allgemein geworden, hörte er auf; aber nun trat auch bald unter den Getauften eine große Unwissenheit in der Religion ein, daher von mehrern Concilien des 7.—9. Jahrh. die Pathen jedes Kindes angewiesen wurden, das Symbolum und Vaterunser im Gedächtniß zu behalten, beides bei der Taufe anzusagen und dann das Kind mit zur Erlernung dieser Stücke anzuhalten. Auch wurden nun kleine Schriften verfaßt für das Volk, in denen die Hauptstücke des Glaubens und der Lehre enthalten waren, wie z. B. der St. Galler Katechismus von dem Mönch Kero (um 720), der Weißenburger [2]) von dem Mönch Otfried († nach 870). Und wenn späterhin, seit dem 10. Jahrhundert, die katholische Geistlichkeit nur wenig Eifer für die Abfassung solcher Schriften zeigte, so zeigten ihn desto mehr die Waldenser, Wiklefiten und böhmischen Brüder, die wohl erkannten, wie nützlich und nöthig ein guter Katechismus dem Volke ist.

Eben dies erkannten aber auch frühzeitig die Evangelischen, daher unter diesen schon vor Luther's Katechismen mehrere Schriften ähnlicher Art in den Händen des Volkes und der Jugend waren, wie z. B. eine „Erklärung der 12 Artikel christlichen Glaubens" von Urbanus Regius (Augsb. 1523), ein „Handbüchlein, wie man die Kinder zu der Geschrift und Lehre halten soll, von Ph. Melanchthon" (1524), ein eigentlicher Katechismus von den ansbacher Geistlichen Joh. Rürer und Andr. Althammer, Fragstücke für die Jugend zu Schwäbisch-Hall, von Brenz (1527) u. a. m. Ebenso hatte auch Luther selber schon ähnliche Schriften herausgegeben, namentlich 1520 „eine kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und

---

2) Aufs neue herausgegeben von J. Georg Eccard: Incerti Monachi Weissenburgensis Catechesis Theotisca Seculo IX conscripta etc. Hanov. 1713. Inhalt: 1) das V. U. mit einer schönen Erklärung; 2) die Todsünden; 3) Symb. Apost.; 4) Symb. Athanas.; 5) das Gloria. Vergl. hierzu und zu den folgenden Schriften: Langemack, Historiae catech. oder gesammelter Nachrichten zu einer catech. Historie v. Anfang bis auf die Reformation. 1. Theil. Stralf. 1729. 2. Theil. 1733. Walch, Introduct. p. 550 ff.

des Vaterunsers" und 1522 sein Betbüchlein der zehen Gebote, des Glaubens und V. U. (mit dem Ave Mariam und etlichen Psalmen), welches dann bis zu seinem Tode fast jedes Jahr neu aufgelegt wurde. Aber einmal hatten alle diese Bücher um 1528 noch keine rechte Verbreitung gefunden und dann entsprachen sie auch alle den Forderungen nicht, die Luther an einen christlichen Katechismus stellte. Als dieser daher bei Gelegenheit der sächs. Kirchenvisitation 1528 sah, „wie der gemeine Mann noch so gar nichts wußte von der christlichen Lehre, weder V. U., noch den Glauben, noch die Gebote, und leider auch viele Pfarrer fast ungeschickt und untüchtig waren zu lehren," beschloß er gegen das Ende des J. 1528 endlich selber einen solchen Katechismus zu schreiben, wie er ihn schon längst gewünscht und 1525 vergeblich von Jonas und Agricola erwartet hatte, die mit der Abfassung eines solchen vom Churfürsten beauftragt worden waren [3]). Er ging also, wie es scheint, noch in den letzten Wochen des J. 1528 ans Werk und zwar um überhaupt eine Unterweisung aller Unwissenden in den Hauptstücken des Christenthums zu schreiben („einen Unterricht für die Kinder und Einfältigen — wie er in der kurzen Vorrede dazu schrieb — daraus jeglicher Hausvater seine Kinder und Gesinde wöchentlich einmal examiniren sollte") und richtete seine Schrift so ein, daß er erst die drei Hauptstücke, die Gebote, den Glauben und das V. U., nebst den Einsetzungsworten der Sacramente als Text vorandrucken ließ und dann dazu einen ausführlichen Commentar schrieb. Als er aber mit diesem Anfang März 1529 ziemlich fertig war und sah, daß er doch für das Volk und die Jugend zu umfangreich geworden, änderte er seinen Plan dahin, daß er nun diesen größern, im Druck auch schon fast vollendeten und, laut der kurzen Vorrede, für die Kinder und Einfältigen geschriebenen Katechismus künftig mehr als ein Handbuch für Geistliche und Lehrer wollte ausgehen lassen; und daher schrieb er nun für das Volk und die Jugend sogleich noch einen kleinern, der auch im Sommer 1529 noch fertig wurde. Denn daß Luther nicht den kleinern Katechismus zuerst geschrieben und beendigt hat, wie Rechenberg, Carp-

3) Luther an Hausmann, den 2. Febr. 1525: Jonae et Islebio mandatus est Catechismus, bei de Wette 2, S. 621.

zov u. A. meinen [4]), scheint ziemlich gewiß aus der ganzen Anlage und ursprünglichen Bestimmung des großen, aus der 6. Predigt Matthesii über Luthers Leben und insonderheit auch aus dem Umstande hervorzugehen, daß von dem größern schon im Mai und Juli 1529 lateinische Uebersetzungen erschienen sind (auch desselben von Luthern in der Vorrede zum kleinern Erwähnung gethan wird). Und so mag denn der größere noch im März, der kleinere aber im Juli des J. 1529 erschienen sein, beide natürlich in deutscher Sprache [5]).

Vom großen Katechismus haben wir noch die editio princeps in Quart (Deutsch-Katechismus. Mart. Luth. Wittemb., Georg Rhaw), die neuerdings wieder Müller zu seiner Ausg. der symb. BB. auf der nürnberger Stadtbibliothek verglichen hat. Ihr Text steht im Concordienbuche, wie auch in den deutschen (Jen. u. Altenb.) Ausgaben von Luthers Werken und bietet zum kirchlich recipirten nur wenige und unbedeutende Varianten. Sie hat, wie schon oben gesagt worden, nur eine kleine Vorrede, worin das Wort Katechismus erklärt und von der Nothwendigkeit eines solchen Unterrichts für Kinder und Einfältige kurz gehandelt wird. Darauf folgt der Text der 10 Gebote, des apostol. Symbolums und des Vaterunsers, mit der Bemerkung, daß das die drei nöthigsten (von Alters her in der Christenheit gebräuchlichen) Stücke seien, die jeder Hausvater seine Kinder und sein Gesinde täglich beten lassen soll, und darauf gehöre sich auch, daß man die Einsetzungsworte von der Taufe und dem Abendmahl lerne, die dann sogleich folgen; worauf es am Schlusse heißt, daß man so fünf Stücke der ganzen christlichen Lehre habe, die man immerdar treiben und von Wort zu Wort fordern und überhören solle. Hierauf folgt auf 167 Octavseiten eine ausführliche Erklärung der einzelnen Stücke, nicht in Frage und Antwort, sondern in zusammenhängenden populären Vorträgen.

Von diesem größern Katechismus erschienen noch in demselben Jahre zwei Octavausgaben, welche als Anhang eine kurze Vermahnung zu der Beicht enthielten, und im folgenden Jahr erschien

---

4) Im Hinblick auf Luther's Worte v. 15. Jan. 1529: Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor (de Wette III, 417.), die aber nicht nothwendig auf den kleinen Catechism. zu beziehen sind.

5) Vergl. dazu Köllner a. a. O. S. 490 ff.

eine neue Quartausgabe, welche ebenfalls diesen Anhang und zugleich eine neue größere Vorrede für die Geistlichen enthielt, für die nun dieses Buch bestimmt sein sollte. Letztere ist in den beiden ersten Ausgaben des Concordienbuches nach der kleinern abgedruckt worden, richtiger aber steht sie jetzt der kleinern, die unmittelbar mit dem Texte zusammenhängt, voran. Die Vermahnung zur Beicht sagt, daß die Beichte frei sein müsse und keinen Zwang leide, auch nicht in der Aufzählung aller Sünden bestehe, sondern erstens in einem reuevollen Bekenntniß unserer Sündhaftigkeit und zweitens in dem Trost der Absolution, den uns Gott durch das Wort zu Theil werden läßt, und daß sie namentlich wegen dieses Werkes, das hier Gott an uns thue, nicht zu verachten sei. Da aber diese Vermahnung in der ersten Ausgabe des Katechism. fehlte, so ist sie, obwohl sie jedenfalls aus Luther's Feder geflossen und nicht von Bugenhagen stammt, nicht mit in die offiziellen Ausgaben des Concordienbuches (Dresden 1580 und 1582), auch nicht in die meisten andern, sondern nur in die magdeburger v. J. 1580 in 4. aufgenommen worden, und also nicht symbolisch.

Die erste lateinische Uebersetzung dieses Buches ließ schon am 15. Mai 1529 Lonicer, Lehrer der lat. u. griech. Sprache in Marburg, erscheinen (Lutheri Catechismus, Latina donatus civitate per Joann. Lonic. Marp. 1529. 8.). Eine zweite gab im Juli 1529 Vincent. Obsopöus, Lehrer in Anspach, heraus (D. Mart. Lutheri Theologi Catechismus lectu dignissimus, latinus factus per Vinc. Obsop., adject. gemini Catechismi Jo. Brentii, eodem interprete, Hagen 1529. 8. [6]), und diese ist, mit einigen Veränderungen von Selnecker, in das Concordienbuch aufgenommen worden.

Vom kleinen Katechismus haben wir leider nicht mehr die editio princeps; doch giebt es noch aus dem Jahr seiner Abfassung 1529 Uebersetzungen und auch eine Ausgabe, aus denen wir wohl sehen können, wie die erste Ausgabe beschaffen gewesen sein mag. Es sind nämlich noch vorhanden:

---

6) Und daraus, daß hier noch nicht Luthers kleiner Catechism., sondern die Brenzi'schen Fragstücke mit übersetzt worden sind, mag man wieder schließen, daß jener damals noch nicht erschienen war.

1. Die Uebersetzung eines Anonymus, aus d. J. 1529 (Simplicissima et brevissima Catechismi expositio, pro simplicioribus et pueris), welche dem Luther'schen Betbüchlein (Enchiridion piarum precationum) angehängt ist; diese hat noch nicht die Fragform, auch noch nichts von der Beichte, aber schon die Vorrede in Gestalt einer Epistola ad parochos et concionatores, den Morgen= und Abendsegen, die Tischgebete und die Haustafel; vergl. Riederer, Nachrichten zur Kirchen=, Gel.= u. Buch=Gesch., Bd. 2, Altd. 1765. S. 91 ff.

2. Die Uebersetzung von Sauermann (Parvus Catechismus pro pueris in schola. — Vuittemb. apud Georg. Rhau 1529) (29. Sept.), welche die Vorrede nicht hat, aber die andern oben genannten Stücke alle und eine Beichtformel vor dem Abendmahl.

3. Enchiridion. Der kleine Katechismus für die gemein Pfarher u. Prediger, Gemehrt und gebessert durch Mart. Luth. Wittemb. durch Nickel Schirlentz, 1529 (vergl. Riederer a. a. O. S. 91 ff.), welche Ausgabe (mit der Vorrede) schon die Anhänge hat: 6) das Traubüchlein, 7) das Taufbüchlein und 8) eine kurze Weise zu beichten für die einfeltigen, dem Priester. Jedes der 5 Hauptstücke hat seinen besondern Titel auf einer ganzen Seite, mit dem Zusatze: wie . . ein Hausvater seinem Gesinde einfeltiglich fürhalten soll. Die Gebote sind in kürzester Form aufgestellt, das Vaterunser ohne die Anrede. Die Beichtformel am Schluß fängt sich mit den Worten an: „würdiger, lieber Herr, ich bitte euch umb Gottes willen, gebt mir guten Rath meiner Seele zu Trost. Was begehrst du denn? Antw.: ich armes Mensch bekenne und klag euch für Gott meinen Herrn, daß ich ein sündig ꝛc.“ (S. Müller in den symbol. Büchern S. 959). Nun aber ist neuerlich auch noch 4) von C. Mönckeberg auf der Hamburger Stadtbibliothek eine niedersächsische Uebersetzung des kl. Katechismus aufgefunden worden, die deutlich zeigt, worin die Verbesserungen und Vermehrungen des Enchiridii v. J. 1529 bestehen, und die man wohl für eine Uebersetzung der edit. princeps ansehen kann. Sie hat den Titel: „Ein Catechismus effte underricht, wo eyn Christenhueßwirth syn gesynde schal upt eyntfoldigste leeren, op frage und antvort gestellt. Mart. Luther 1529,“ und es findet sich in ihr das Eigenthümliche, daß sie noch keine Vorrede hat (weil sie noch nicht für die Pfarrherren und Prediger, d. h.

für den Schulgebrauch gestellt ist, sondern wie der große Katechismus für Volk und Haus), daß sie auch die Gebote in kürzester Form giebt, jedes mit der Frage: was ist das?, das Vaterunser ohne die Anrede und daß sie weder eine Beichtformel, noch den Morgen- und Abendsegen, die Haustafel, das Trau- und Taufbüchlein, sondern blos die Tischgebete hinter den Hauptstücken enthält [7]).

Und so hätten wir denn wohl hier die erste Form des kleinen Katechismus vor uns, in dem Enchiridion von 1529 und den beiden lateinischen Uebersetzungen die zweite, (in letztern mit einigen Verkürzungen) und eine dritte, jedenfalls auch ziemlich alte, in dem Concordienbuche. Hier nun stehen: 1) die Vorrede an alle treue Pfarrherren und Prediger, worin Luther von seinen auf der Kirchenvisitation gemachten Erfahrungen redet und seine lieben Brüder um Gottes Willen bittet, sich des Volkes zu erbarmen und den Katechismus in die Leute zu bringen, sonderlich in das junge Volk, auch sie dabei ermahnt, immer bei einerlei Text und Form der Gebote, des Glaubens ꝛc. zu bleiben, weil sonst das junge Volk leicht irre würde. Darauf folgen 2) die zehen Gebote, wie sie ein Hausvater seinem Gesinde einfältig fürhalten soll, und zwar nach der im Abendland herkömmlichen Eintheilung, mit den bekannten schönen Erklärungen und dem Beschluß; 3) der Glaube in den 3 Artikeln; 4) das Vaterunser, mit der Erklärung der Anrede; 5) das Sacrament der Taufe und 6) das Sacrament des Abendmahls, jedes Hauptstück mit der Ueberschrift: „wie ein Hausvater dasselbe ꝛc." — dem Abendmahl aber voran steht hier eine neue Anleitung, wie man die Einfältigen soll beichten lehren, nicht die aus dem Enchiridion, sondern die mit den Anfangsworten: „die Beichte begreift zwei Stück in sich, eines daß man die Sünde bekenne ꝛc." und dann mit den Fragen: „welche Sünden soll man beichten? und: welche sind die?" und die beiden Beichtformeln nebst der Absolution. Und dieser hier im Concordienbuche befindliche Abschnitt von der Beicht und Absolution rührt jedenfalls von Luther selber her, oder ist wenigstens frühzeitig mit seiner Zustimmung in den Katechismus gekommen, und

---

7) S. C. Mönckeberg, die Erste Ausgabe von Luther's kl. Katechism., in einer niedersächs. Uebersetzung ꝛc. Hamburg 1851.

er darf durchaus nicht mit dem vielbesprochenen Artikel vom Amt der Schlüssel verwechselt werden, wie dies selber Siegm. Jac. Baumgarten in s. Erläuterungen S. 162 thut, wenn er schreibt: „das in den meisten Ausgaben des kl. Catechismus befindliche Hauptstück vom Amt der Schlüssel, so auch dem Concordienbuche unter der Aufschrift von der Beichte — einverleibt worden —, ist aller wahrscheinlichen Muthmaßung nach von Joh. Knipstrovio und zuerst im J. 1554 in Pommern eingeführt," und in derselben Weise J. T. Müller in s. Einleitung in die symb. Bücher S. 89, wenn er sagt: „das 5. Hauptstück, wie wir es im Concordienbuche haben, ist in dieser Form entschieden nicht von Luther, noch viel weniger aber die Ueberschrift in unsern jetzigen Katechismen: vom Amt der Schlüssel 2c." Daß dieser Unterricht von der Beicht und Absolution von Luther oder aus seiner Zeit stammt, hat Riederer (in den nützlichen und angenehmen Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gel.-Geschichte, 1. Stück. Altd. 1768, S. 125) aus einer im Jahr 1532 bei Schirlentz in Wittenberg erschienenen, einem Enchiridion pro pueris instituendis angehängten Nova Catechismi brevioris translatio erwiesen, wo schon ganz derselbe Unterricht „de confessione" steht, mit den Fragen: Quid sit confessio? Confessio duo complectitur etc. Quae igitur peccata sunt recitanda? Coram deo etc. sed coram fratre etc. Quae sunt ea peccata? Hic diligenter considera etc. Quaeso te indica mihi brevem formam confessionis etc. etc. Ebenso steht er in deutschen Katechismen von 1534, 1536, 1544, 1545, 1549 (vergl. Mönckeberg a. a. O. 129). — Außerdem stehen noch in dem kl. Catechismus des Concordienbuches: 7) der Morgen- und Abendsegen; 8) die Tischgebete und 9) die Haustafel etlicher Sprüche, für allerlei heil. Orden und Stände, ohne Fragen, welche drei Stücke sämmtlich von Luther stammen und schon in den ältesten Ausgaben stehen. Außerdem standen noch in der ersten Ausgabe des Concordienbuches 1580 zwei ächt lutherische, bisher gewöhnlich mit dem Katechismus zusammengedruckte Schriften, das Taufbüchlein v. J. 1524 und das Traubüchlein, aber in der zweiten Ausgabe des Concordienbuches 1580 fol. und in der v. J. 1582 hat man beide Stücke wieder weggelassen, weil man in der Churpfalz am Exorcismus Anstoß nahm, und so sind dieselben, wie auch der Exorcismus nicht symbolisch.

Außerdem sind zum kleinen Katechismus im Lauf der Zeit gekommen (aber nicht mit im Concordienbuche): 1) „Etliche Fragstücke — für die so zum Sacrament gehen wollen, durch Dr. Mart. Luther aufs einfeltigst gestellt," die nach Einigen nicht von Luther sein sollen, während sie, wie Köllner erweist, doch von ihm sind (zuerst im J. 1549 gedruckt); und 2) das s. g. sechste Hauptstück von der Absolution oder vom Amt der Schlüssel, welches sich erst etwa vom J. 1564 in den lutherschen Katechismen findet, und von dem wohl Alle behaupten, daß es nicht von Luther stammt. Hierbei ist nun aber zuerst zu fragen, was unter diesem articulus de potestate clavium, der nicht von Luther stammen soll, gemeint ist. Köllner schreibt S. 505, dieses Hauptstück erscheine in den Katechismen in ganz verschiedener Weise und es sei ihm dabei wunderbar ergangen, er habe in verschiedenen Katechismen und sonst mehrere Beichtformeln angetroffen, aber welche nun eigentlich die sei, die man vorzugsweise den Artic. de Potestate Clavium nenne, wage er nicht zu bestimmen. Und oben haben wir gesehen, daß Baumgarten und Müller den im Concordienbuch befindlichen Abschnitt von der Beicht und Absolution darunter verstehen. Von diesem aber ist hier nicht die Rede, sondern von einem besonderen 6. Hauptstück mit der Ueberschrift: vom Amt der Schlüssel, welches, als solches wenigstens, nie ins Concordienbuch gekommen ist. Und dabei ist nun Dreierlei zu unterscheiden: 1) der ursprüngliche Kern dieses Stückes, der von Luther selber stammende und mit im Concordienbuche stehende Unterricht von der Beichte, 2) der dann später demselben vorgesetzte Eingang oder Abschnitt vom Amt der Schlüssel, mit den Fragen: was ist das Amt der Schlüssel? Es ist die sonderbare Kirchengewalt, welches Christus ꝛc. Wo steht das geschrieben? So schreibt der heil. Evangelist Joh. im 20. Kap. ꝛc. Was glaubst du bei diesen Worten? Ich glaube, was die berufenen Diener Christi . . . mit uns handeln, . . . sonderlich wenn sie... von der Gemeinde ausschließen, daß es also kräftig und gewiß sei auch im Himmel (oder wenigstens ein dem ähnlicher Abschnitt), und 3) die Aufführung dieser beiden vereinigten Stücke unter dem Titel eines 6. Hauptstückes. Nun ist zwar von 6 Hauptstücken des lutherischen Katechismus schon bei Matthesius die Rede, aber er denkt sich als fünftes den Abschnitt von der Beichte und Absolution und folgt darin der schon in andern Katechismen seiner Zeit gebräuch-

lichen Zählung von 6 Hauptstücken. Denn daß man in Wittenberg noch im Jahr 1560 nur die fünf alten Hauptstücke im Katechismus hatte, zeigt Sebastian Fröschel in dem „Catechismus, wie der in den Kirchen zu Wittenberg nun viel jar . . . ist gepredigt worden, 1560." In andern Katechismen aber kommt allerdings schon seit den vierziger Jahren ein 6. Hauptstück von der Absolution und dem Amt der Schlüssel vor. Und zwar mag die nächste Veranlassung dazu in den, zuerst in der ansbach-nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 erschienenen, Kinder- oder Katechismus-Predigten von Brenz zu suchen sein, indem dort eine Predigt von dem Ampt der Schlüssel handelt, mit Bezug auf Joh. 20, 22 f. und der Erklärung derselben: „ich glaub, daß die berufenen Diener Christi aus göttlichen Befehl mit uns handeln, sonderlich wenn sie die öffentlichen unbußfertigen Sünder von der christlichen Gemeinde ausschließen" ꝛc. Diese Kinderpredigten sind 1536 in die würtemberger, 1540 in die churbrandenburgische, preußische, pommersche, mecklenburgische Kirchenordnung und noch in mehrere andere übergegangen, und so wahrscheinlich der erste Anlaß zur Aufnahme dieses Artikels in verschiedene Katechismen gewesen. Im Jahr 1554, als er schon in mehreren stand, schlug ihn auch Joh. Knipstrov auf einer Synode zu Greifswalde zur Aufnahme in den pommerschen Katechismus vor, daher man lange gemeint hat, dieser Mann sei der eigentliche Verfasser desselben, während er, wie schon Mohnike gezeigt hat, nur der Redacteur der pommerschen Formel ist. Aber wahrscheinlich gab er dadurch einen neuen Antrieb, daß man auch anderwärts solche Formeln einrückte. Und das dabei mitwirkende innere Motiv war jedenfalls ein doppeltes, zuerst daß man, den Zwingli'schen gegenüber, die Privatbeichte und Absolution aufrecht erhalten, und dann, daß man die allerdings lutherische Lehre vom kleinen Bann im Katechismus haben wollte. Vergl. dazu Carpzov Isagog. p. 951: Factum est hoc augmentum sine dubio Patrum nostrorum tempore, ubi Calvinistae Confessionem et Absolutionem ex ecclesiis ejicere omni studio conati fuerant, und was Illgen dagegen erinnert (ohne Carpzov ganz widerlegen zu können) in seinem 3. Programm über luth. Katechismen p. 10—17. Doch fehlte dieses Stück ums Jahr 1577 öfters noch in dem lutherischen Katechismus und in mehreren andern, und eben so wenig ist es ins Concordienbuch gekommen.

Lateinische Uebersetzungen des kleinen Catechismus aus der Reformationszeit giebt es mehrere; welche aber ins Concordienbuch aufgenommen worden ist, läßt sich nicht bestimmt sagen. Die Meisten denken an eine von Justus Jonas, was Köllner bestreitet, indem er glaubt, daß wahrscheinlich die von Sauermann (vom J. 1529), mit einigen Abänderungen, aufgenommen worden sei. Mit mehr Grund könnte man das aber von der oben erwähnten Nova Catechismi brevioris translatio sagen, die in dem Enchiridion pro pueris instituendis, Witeb. 1532, per Nic. Schirlentz steht. Sonst ist dieser Katechismus ins Griechische, Hebräische, Arabische, Spanische und in fast alle lebenden Sprachen übersetzt worden.

Und wer mag wohl bezweifeln, daß er das verdient hat? Mag derselbe auch jetzt nicht mehr allen Anforderungen entsprechen, die an ein solches Buch zu machen sind (wie dies schon Seckendorf in der Histor. Lutheran. II, 145. meinte), mag er hier und da zu wenig enthalten oder mehr eine flüchtige allgemeine Umschreibung, als eine genügende Erklärung geben und auch manchmal den wahren Sinn der Schriftstelle nicht treffen: so ist er doch in seinen kurzen, populären, kindlichen und zugleich so tiefsinnigen, Geist und Gemüth ansprechenden Erklärungen immer noch derjenige Katechismus, der sich dem Gedächtniß der Kinder am leichtesten einprägt und zugleich mehr, als jeder andere, religiösen Geist und Leben in ihnen weckt. Und wenn er das heute noch wirkt, wer mag dann erst den Segen ermessen, den er in der Zeit der Reformation gestiftet hat, wo mit ihm eine neue Epoche im religiösen Volks- und Jugendunterricht begann, indem derselbe durch ihn von allerlei abergläubischen papistischen Lehrstücken gereinigt, auf die ächt biblische und altkirchliche Grundlage zurückgeführt, reicher an Schätzen der Erkenntniß und des Wissens, methodischer und praktischer und glaubensfreudiger wurde! Fast wundern muß man sich daher, daß neben ihm und nach ihm, außer dem weit verbreiteten Brenz'schen, in der Reformationszeit immer noch so viele andere entstehen und Eingang finden konnten und er eigentlich nur in Chursachsen allgemein verbreitet war; aber andrerseits ist das auch ein schönes Zeichen von der evangelischen Freiheit, die man sich auch hier im Unterrichtswesen bewahrte, und die Luther am allerwenigsten gemeint war zu beschränken, etwa dadurch, daß er aus seinem Büchlein ein allgemeines Kirchenbuch oder einen sogen. „Bekenntnißkatechis-

Staatl. Bibliothek Passau

mus“ zu machen suchte. Vergleiche dazu Mönckeberg a. a. O. S. 96 ff.

Von wichtigen Schriften über die Katechismen sind außer den schon angeführten von Langemack und Mönckeberg noch zu nennen: J. G. Walch Einleitung in die catech. Historie ꝛc. vor Buddei catech. Theologie, Jena 1752. — C. Fr. Wilisch, Historia Catechet. Altenb. 1718, 4. — Schuler, Geschichte des katech. Religionsunterrichts unter den Protestanten ꝛc., Halle 1802. — Augusti, Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangel. Kirche, Elberfeld 1824. — Veesenmeyer, litterar-bibliograph. Nachrichten von einigen evangel. katech. Schriften ꝛc., Ulm 1830. — Illgen, Recolitur utriusque Lutheri catechismi memoria (4 Programme), Lips. 1829 seqq. 4. — Schott Enchiridion, der kleine Catechismus mit einer historischen Einleitung, Leipzig 1833.

§. 10.

Die Concordienformel.

Die Veranlassung zur Abfassung dieser letzten, eben so oft mit ungerechtem Tadel wie mit übertriebenem Lob überhäuften Schrift in unserm Concordienbuche gaben die vielen heftigen, die Kirche zerrüttenden theologischen Streitigkeiten, die nach Luther's Tode entstanden waren, und die am Ende in jedem verständigen Manne den Wunsch nach einem von den evangelischen Fürsten und Ständen gemeinschaftlich zu unternehmenden Concordienwerke rege machen mußten. Diese Streitigkeiten, in denen es nicht blos die strengen Lutheraner mit den milder und freier gesinnten Philippisten und Cryptocalvinisten, sondern auch beide wieder mit Gegnern evangelischer Grundlehren, wie mit Agricola, Osiander und den Enthusiasten zu thun hatten [1]), waren nach der, freilich nicht chronologischen Ordnung der Concordienformel folgende:

---

1) Vergl. dazu G. Thomasius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Princips. Nürnb. 1848.

[stamp]

1. Der Streit über die Erbsünde, eigentlich nur eine Folge des Nr. 2. zu erwähnenden über den freien Willen, der besonders in Jena zwischen Matth. Flacius und Victorin Strigel geführt wurde, und durch den Flacius auf dem Colloquio zu Weimar 1560 auf die Behauptung kam, daß die Erbsünde kein bloßes Accidenz der menschlichen Natur sei, sondern jetzt zur Substanz, zum Wesen derselben gehöre, — eine Behauptung, die er 1567 im 2. Theil seines Clavis scripturae s. vertheidigte, worauf ihn selber seine ehemaligen Waffenbrüder Joh. Wigand und Tilem. Heßhus des Manichäismus beschuldigten. Er blieb ihr trotz aller bittern Schicksale, die er deshalb erfuhr, bis zu seinem Tode (1575) treu, und ist dann noch eine Zeitlang von Cyriac. Spangenberg im Mansfeldischen und Christ. Irenäus in Weimar vertheidigt worden.

2. Der Streit über den freien Willen, zu welchem die erste Veranlassung Melanchthon durch seinen Synergismus gegeben hatte, und der dann in Jena zwischen Strigel und Flacius besonders heftig geführt worden war. Vergl. unten Thl. II.

3. Der Streit über die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, veranlaßt durch den geistreichen Theologen Andr. Osiander in Königsberg (1551), dem die kirchliche Fassung der Rechtfertigungslehre zu negativ und äußerlich dünkte, und der deshalb behauptete, der Mensch werde vor Gott nicht ohne weiteres schon durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und durch die bloße Sündenvergebung gerecht, sondern durch die Inhabitation der wesentlichen Gerechtigkeit, d. h. der göttlichen Natur, des göttlichen Wesens Christi, und Christus sei also unsere Gerechtigkeit allein nach seiner göttlichen Natur, d. h. durch Einwohnung seines göttlichen Wesens, das durch den Glauben als ein neues Lebensprincip uns eingegossen werde; wogegen wieder Franc. Stancarus behauptete, daß Christus allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, unsere Rechtfertigung allein auf seinem für uns geleisteten menschlichen Gehorsam beruhe, — welche beide Behauptungen von der Concordienformel verworfen wurden.

4. Der Streit über die guten Werke, hervorgerufen durch Georg Maiors († 1574 in Wittenberg) Vertheidigung des im Interim anstößig gewesenen Satzes, gute Werke seien nöthig zur Seligkeit — welchen Ausdruck eigentlich schon Melanchthon ums Jahr 1536

einigemal gebraucht, aber später dafür blos gesagt hatte: novam obedentiam esse necessariam[2]). Maior wollte damit auch nicht sagen, daß von guten Werken die Rechtfertigung abhänge, sondern nur, daß sie als die Früchte des Glaubens nothwendig zur Bewahrung der Rechtfertigung, also zur Seligkeit seien (ad salutem retinendam). Während nun daran blos zu tadeln war, daß so die Seligkeit doch zugleich mit von den guten Werken abhängig gemacht werde, schritt der alte Amsdorf (1559) bis zu der extremen Behauptung vor, gute Werke seien vielmehr schädlich zur Seligkeit. Die F. C. entschied: sie müssen nach göttlicher Ordnung geschehen, sind aber weder nöthig noch schädlich zur Seligkeit, die allein durch den Glauben empfangen und von Gott erhalten wird.

5. Der Streit vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii. Mit Berufung auf Art. 2. und 5. der Apologie hatten die Wittenberger, insbesondere Paul Crell, das Evangelium im weitern Sinne (nämlich die Lehre Christi) öfters eine Bußpredigt genannt, was einerseits den Orthodoxen ein Rückfall in den Romanismus dünkte, anderseits von den Antinomern aufgegriffen wurde, um die Unnöthigkeit des Gesetzes zur Erkenntniß der Sünde zu erweisen, da auch das Evangelium im engern Sinne des Wortes eine Strafpredigt sei. Die F. C. bestimmt, daß zum Gesetz im A. u. N. T. alles gehöre, was die Sünde straft, zum Evangelio Alles, was die Gnade verheißt, und daß beides zusammengehöre und in der Lehre zu verbinden sei.

6. Der Streit vom dritten Brauch des Gesetzes, ob nämlich das Gesetz nicht blos ein Zuchtmittel wider die Ungehorsamen (usus politicus), und ein Bußspiegel (usus elenchticus), sondern auch eine Norm und Regel für die Wiedergebornen sei (usus didacticus s. normativus), welches letztere auch die gemäßigteren Antinomer mit manchen Philippisten leugneten, die F. C. aber, die ältern Bekenntnisse hierin ergänzend, bejahte.

7. Der Streit vom h. Abendmahl, geführt zwischen den cryptocalvinistischen Philippisten und den strengern Anhängern der lutheri-

---

2) Corp. Reformatt. VIII, 410. IX, 403. 498, wo er überall den Zusatz ad salutem verwirft; und darin folgten ihm auch die Wittenberger. Vergl. deren Endlichen Bericht 2c. v. J. 1571. S. 66 ff.

schen Lehre; vergl. dazu die Abschnitte von den Eigenthümlichkeiten des reform. Lehrbegriffs (Thl. II. Einleitung) und vom Abendmahl.

8. Der Streit über die Person Christi, durch die im Abendmahlsstreit von den Lutheranern aufgestellte Behauptung der Allgegenwärtigkeit (Ubiquität) des Leibes Christi veranlaßt, welche Ubiquität natürlich eine wirkliche Theilnahme der menschlichen Natur Christi an den Eigenschaften der göttlichen voraussetzte, was die Calvinisten und Philippisten nicht zugaben. Vergl. dazu Thl. II.

9. Der Streit über die Höllenfahrt Christi, die der Hamburger Prediger Joh. Aepinus (Höck) 1544 mit zur Erniedrigung Christi gerechnet hatte, behauptend, Christus habe an seiner Seele zu unserer Genugthuung die Strafen der Hölle erlitten, während sein Leib im Grabe geruht. Früher (1524) hatte das Luther auch gelehrt, aber 1533 in einer Osterpredigt zu Torgau hatte er es wieder zurückgenommen. Die F. C., hier in einiger Verlegenheit, wagt nur so viel zu bestimmen, daß Christus nach seiner ganzen Person zur Hölle gefahren sei und dort den Teufel überwunden habe, so daß uns nun weder Hölle noch Teufel schaden kann; alle andern Fragen weist sie als für uns zu hoch zurück.

10. Der Streit über die Kirchengebräuche, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt, veranlaßt durch die Nachgiebigkeit der chursächs. Theologen bei der Prüfung des Augsb. Interims v. J. 1548 auf dem Landtag zu Leipzig, wo man angedrohter Verfolgung wegen die Wiedereinführung einiger gleichgiltiger Kirchengebräuche beschlossen hatte. Die F. C. entschied, daß gerade zur Zeit der Verfolgung solche an sich gleichgiltige Dinge aufhörten Mitteldinge zu sein.

11. Der (nicht innerhalb der lutherischen Kirche, sondern von ihr mit den Calvinisten geführte) Streit über die ewige Vorsehung Gottes und Gnadenwahl, der in den Hauptfragen in Melanchthon's Sinne entschieden wurde.

12. Die Streitigkeiten mit andern Rotten und Secten, die sich niemals zur A. C. bekannt hatten, mit den Wiedertäufern, Schwenkfeldianern, neuen Arianern und Antitrinitariern.

Unter diesen Streitigkeiten waren die über den freien Willen und die Erbsünde, über das Abendmahl, die Person Christi, über die Rechtfertigung und die guten Werke und über die Geltung des Ge-

setzes für die Glaubenseinigkeit der lutherischen Kirche die verderblichsten, und zu ihrer Beilegung waren schon manche Convente gehalten oder mit benutzt worden, wie z. B. der Frankfurter Churfürstentag (1558), der Naumburger Fürstentag (1561), das Colloquium zu Altenburg (1568), aber es war damit nie etwas ausgerichtet worden. Jetzt aber machte sich auf Veranlassung Herzog Christophs von Würtemberg ein Mann an das Werk, der bei seinem Einigungseifer so viel Mäßigung, Geschmeidigkeit und Ausdauer besaß, daß man wohl etwas von ihm erwarten konnte, Jacob Andreä (geb. 1528, † 1590), Professor und Kanzler zu Tübingen. Nachdem derselbe 1568 zu einer Visitation des braunschweigischen Kirchenwesens von Herzog Julius mit zugezogen worden war, zog er, mit einem Empfehlungsschreiben von diesem und dem Landgraf Wilhelm von Hessen versehen, 1569—70 in ganz Ober- und Niedersachsen umher, um mit den Theologen über fünf von ihm aufgesetzte, ziemlich melanchthonisch gehaltene und dem frankfurter Receß gemäße Artikel zu verhandeln, daher er auch fast überall gut aufgenommen wurde, außer in Thüringen und einigen strenglutherischen Städten, wo man weidlich auf ihn schimpfte (vergl. Neudecker, neue Beiträge ꝛc. I. S. 171. 181 ff.). An den Churfürsten August von Sachsen wandte er sich natürlich mit zuerst, worauf er eine Unterredung mit dessen Theologen zu Wittenberg hatte, die ganz zu beiderseitiger Zufriedenheit ausfiel, und auf einem Convent zu Zerbst (8. Mai 1570) kam es denn auch zu einer vorläufigen Uebereinkunft zwischen den chursächsischen, brandenburgischen, braunschweigischen, anhaltschen und einigen niedersächsischen Theologen, zum großen Aerger der Thüringer. Aber schon im Herbst desselben Jahres ließ sich die bisher verdeckte Meinungsverschiedenheit Andreä's und der Wittenberger nicht länger verbergen. Jener nahm die reale Idiomencommunikation in Schutz, diese aber verwarfen sie und traten auch von da an immer kühner mit ihrem Calvinismus hervor, bis sie sich 1574 durch ihre berüchtigte Exegesis perspicua das Spiel bei dem Churfürsten ganz verdarben. Sie wurden angehalten die Torgauer Artikel [3]) zu unterschreiben, und die sich weigerten, wurden

3) Articuli affirmativi et negativi, gedruckt unter dem Titel: Confessio comprobata in Synodo Torgensi. Witemb. 1574 ($10^1/_2$ Bogen).

abgesetzt und vertrieben, mehrere auch in lebenslänglicher Haft gehalten.

Nach dieser gewaltsamen Unterdrückung des Cryptocalvinismus in Sachsen ging Churfürst August 1575 von neuem an das Concordienwerk, indem er sich mit mehrern Fürsten und Theologen verständigte und dann im Februar 1576 einen Convent auf dem Schloß Lichtenburg bei Prettin an der Elbe veranstaltete, wo die zwölf versammelten (chursächsischen, brandenburgischen, hessischen und hennebergischen) Theologen über drei Punkte eins wurden: 1) daß alle bisherigen Feindschaften in Vergessenheit kommen, 2) das Corpus Philipp. abgeschafft und als Norm der Lehre die h. Schrift nebst den drei ökum. Symbolen, der ungeänderten A. C. u. Apologie, den beiden Katechismen und den schmalk. Artikeln angesehen, und 3) über die streitigen Lehren eine besondere Erklärungsschrift aufgesetzt werden sollte. Zu einer solchen hatte aber der Churfürst schon zwei Grundlagen in Händen: die Formula Suevica et Saxonica, eine 11 Artikel enthaltende Schrift Andreä's, die auch in Niedersachsen, nach einigen von Mart. Chemnitz u. Dav. Chyträus angebrachten Verbesserungen, viel Beifall gefunden hatte, u. 2) die s. g. maulbrunner Formel, auf Veranlassung des Fürsten Georg Ernst von Henneberg von Luc. Osiander und Balth. Bidembach entworfen und auf einem Convent im Kloster Maulbrunn (in Schwaben) angenommen. Aus diesen beiden Formeln wurde daher auf einem Convent von 18 Theologen zu Torgau (Juni 1576) das wichtige Torgische Buch gemacht[4]), welches der Churfürst dann den andern evang. Fürsten und Ständen zur Prüfung zusandte, und nachdem er die meisten (25) Bedenken und Censuren erhalten hatte, dreien Theologen, Mart. Chemnitz von Braunschweig, Jac. Andreä von Tübingen und Selnecker von Leipzig zur nochmaligen Verbesserung und Ueberarbeitung übergab. Diese kamen im März 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen und fertigten hier zugleich aus der eigentlichen, ziemlich weitläufigen Torgischen Erklärung (der Solida Declaratio) einen Aus-

---

4) Vergl. Jac. H. Balthasar, Historie des Torg. Buchs ꝛc. Greifswald. St. 1–6. 1741 ff. 4. etc. Baumgarten: Abdruck des Torg. Buchs aus einer gleichzeitigen handschr. Urkunde ꝛc.; mit einer Vorrede von Semler, Halle 1760.

zug (Epitome) oder summarischen Begriff. Im Mai aber kamen sie daselbst nochmals (wahrscheinlich zum dritten Mal, das zweite Mal im April) zusammen und brachten nun mit noch drei andern Theologen, Andr. Musculus und Christoph Cornerus von Frankfurt a. O. und Dav. Chyträus von Rostock, ihre Erklärungsschrift unter dem Titel: „Gründliche, lautere u. redliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel A. C." ꝛc. zum Abschluß [5]).

Ehe aber zur Veröffentlichung derselben durch den Druck geschritten werden konnte, mußte erst für die Unterschreibung derselben gesorgt werden, und diese kam auch in Sachsen, Brandenburg und andern dem Werk geneigten Ländern noch im Lauf des J. 1577 ohne allen Zwang [6]), wie man sagt, zu Stande. Mit den andern, der neuen Formel abgeneigten Ständen (Hessen, Anhalt, Holstein, Pommern, Nürnberg, Danzig ꝛc. und dem jetzt Schwierigkeiten machenden Churfürsten von der Pfalz) knüpfte man auch neue Unterhandlungen an, erhielt aber meist harte Censuren und abschlägliche Antworten. Zur Prüfung dieser Censuren wurde nochmals ein Convent zu Tangermünde (im März 1578) gehalten, wo man sich dahin vereinigte, daß dieselben keine Berücksichtigung verdienten. Dennoch aber veranstaltete man noch in diesem Jahre einen Convent mit den hessischen Theologen zu Langensalza, einen mit den anhaltischen zu Herzberg, und einen mit den churpfälzischen zu Schmalkalden, und zur Freude der Verbündeten wurde doch wenigstens auf dem letztern Churpfalz wieder so ziemlich gewonnen. Darauf kamen die Verfasser der Formel im Jan. 1579 wieder in Jüterbock zusammen, um die solenne, im Namen der vereinigten Stände gestellte und von diesen

---

5) Anfangs und in den ersten Abschriften lautete der Titel: Allgemeine, lautere .... Wiederholung.

6) Nämlich es stand Jedem, der sich lieber absetzen lassen wollte, frei, nicht zu unterschreiben. Man „donnerte" die Leute, wie Andreä selber schreibt, bei der Vermahnung zur Unterschrift blos gehörig an, und bedeutete sie, daß sie ohne dieselbe nicht Diener der Landeskirche bleiben könnten; übrigens ließ man ihnen ganz freie Wahl. Und das soll nicht einmal ein indirecter Zwang sein! Warum doch dies abläugnen, und nicht lieber sagen, daß aber auch ohne einen solchen Alles in dem alten Wirrwarr geblieben wäre?

zu unterschreibende Vorrede abzufassen, die dann auf einem zweiten Convent zu Bergen den Wünschen von Churpfalz gemäß etwas anders eingerichtet und, nach abermaligen Erinnerungen von dieser Seite her, im Juni 1579 zu Jüterbock abgeschlossen wurde, worauf die Unterschreibung derselben von den Ständen, und auch von Churpfalz, erfolgte. Im Ganzen haben dieselbe 3 Churfürsten, 20 Herzöge und Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren und 35 Reichsstädte, zusammen 86 Reichsstände unterschrieben und die Schrift selber 8000 Kirchendiener, bis auf welche Zahl die Unterschriften aber erst in der Heidelberger Ausg. v. 1582 hinankommen.

Darauf wurde sogleich zur Veröffentlichung dieser Schrift in dem zu Lichtenburg beschlossenen neuen Corpus doctrinae, dem Concordienbuche, geschritten, dessen Druck schon seit 1578 begonnen hatte, und so erschien denn das Ganze, dieser Codex der symb. Bücher mit der Eintrachtsformel, am 25. Juni 1580 (50 Jahre nach der Uebergabe der A. C.) unter dem Titel: Concordia. יהוה Christliche, Widerholete, einmüthige Bekenntnis nachbenannter Churfürsten, Fürsten u. Stände Augsb. Confession und derselben zu ende des Buchs unterschriebenen Theologen Lehre und Glaubens. Mit angehefter in Gottes Wort, als der einigen Richtschnur, wohlgegründeter Erklärung etlicher Artikel, bei welchen nach D. M. Luthers sel. Absterben disputation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Vergleichung und Befehl obgedachter Churfürsten — — derselben Landen, Kirchen, Schulen und Nachkommen zum underricht u. warnung in Druck verfertiget. Mit Churf. G. zu Sachsen befreihung. Dreßten MDLXXX. Fol. [7]). Die darauf folgenden deutschen Ausgaben waren: Magdeburg 1580. 4. — Tübingen 1580. Fol. (ohne das Tauf- und Traubüchlein.) — Dreßden 1581. 4. (ebenfalls ohne diese Schriften). — Frankfurt a.

---

7) Die Exemplare dieser ersten Ausgabe stimmen nicht ganz mit einander überein, weil seit 1578 gleich zwei Ausgaben gedruckt und einzelne Bogen der ersten, wegen Druckfehlern und andern Versehen, umgedruckt wurden. Woran die Exemplare der ersten Ausgabe kenntlich sind, s. bei Köllner a. a. O. S. 563. Sie hat das Tauf- und Traubüchlein, am Ende auf einem besondern Blatt die Namen der Drucker mit ein Paar Sprüchen 2c.

D. 1581. Fol. — Magdeburg 1581. 4. — Heidelberg 1582. Fol. (ohne Tauf- u. Traubüchlein). — Dreßden 1598. Fol. (wieder mit diesen Beigaben). — Leipzig 1603. 4. (mit der Vorrede des Churf. Christian II.) — Stuttg. 1611. 4. (mit der Vorrede Joh. Friedrichs). — Concordia — mit Heinr. Pippings hist. Einleitung, Leipzig 1703. 4. (2. Ausg. von Weiße, 1739). — Christl. Concordienbuch — von Siegm. Jac. Baumgarten, Halle 1747. 8. — mit der Leipz. theolog. Facultät Vorrede, Wittenberg 1760. 8. 66 ff. Ferner die Ausgaben von Schöppf (Dresden 1826 u. 27), Köthe (Leipzig 1830), von Detzer (Nürnberg 1830. 42. 47.), Bodemann (Hannover 1843).

Die erste lateinische Uebersetzung der Formel hatte Luc. Osiander besorgt und Selnecker ohne Auftrag in die von ihm voreilig besorgte lat. Ausgabe des Concordienbuches aufgenommen (Lips. 1580. 4.). Da aber diese Ausgabe den Text der A. C. nach der Octavausgabe von 1531 gab, mehrere Fehler (unter andern in den Art. Smalc. ultimum ferculum für ult. judicium) und in der Uebersetzung der F. C. Mängel hatte, so gab Selnecker schon 1582 eine veränderte Uebersetzung der F. C. heraus, und da auch diese nicht genügte, so wurde sie 1583 auf einem Convent zu Quedlinburg verbessert und dann von Selnecker in die erste unter öffentlicher Auctorität veranstaltete lateinische Ausgabe des Concordienbuchs v. J. 1584 aufgenommen. Andere lat. Ausgaben dieses Buches sind: Lips. 1602. 8. mit der Präfatio Christian's II. — Lips. 1606. 1612. 18. 26. 8. etc. — Lips. 1678. 8. cum Appendice tripartita *Adami Rechenbergii,* nach deren Seitenzahl gewöhnlich citirt wird. — Ferner die Ausgaben von Pfaff (Tübingen 1730. 8., mit Varianten, Erklärungen u. Anhängen), Mich. Weber (Wittenberg 1809 — 11. 8.) — Tittmann (Lips. 1817. 8. 1827.) — *Hase* (Lips. 1827. 37. 45.) — *Meyer* (Götting. 1830.) — *Franke* (Lips. 1846—47.) — Deutsch-lateinische giebt es von Reineccius (Lips. 1708. 35. 4.), von J. G. Walch (mit histor. Einleitungen), Jena 1750. 8., von J. T. Müller (Stuttg. 1848).

Wenden wir uns nun noch einmal zu der letzten Schrift dieses die Symbole unserer Kirche enthaltenden Buchs, zur Concordienformel, zurück, so besteht dieselbe, nach der ihr schon in Torgau gegebenen Einrichtung, aus zwei Theilen (oder Aufsätzen). Den ersten

bildet der „Summarische Begriff“ oder die Epitome, den andern die „Gründliche — Erklärung“ (Solida Declaratio). Beide aber behandeln dieselben Gegenstände in derselben Reihenfolge der Artikel (die sich ziemlich an die der A. C. anschließt), nur daß die Epitome Alles kürzer faßt und die Hauptpunkte schärfer und deutlicher herausstellt, indem sie bei jedem Artikel erst den Status controversiae angiebt, dann die rechte Lehrart in einer pars affirmativa feststellt und zuletzt die Irrthümer der Gegner (in einer pars negativa) verwirft. Beiden aus 12 Artikeln [8]) bestehenden Theilen geht ein Vorwort voraus: de compendiaria Regula atque Norma, ad quam omnia dogmata exigenda . . . . sunt; darin wird die h. Schrift als die alleinige Regel des christlichen Glaubens und Lebens aufgestellt und ein Verzeichniß der symb. Bücher unserer Kirche gegeben, mit dem Bemerken, daß dieselben in der ganzen Kirche als schriftgemäß anerkannt seien. Hinter den 12 Artikeln folgen in den deutschen, den ursprünglichen und anfangs allein authentischen Text enthaltenden Ausgaben die Unterschriften von 8000 Kirchendienern, und hinter diesen als nicht symbolischer Anhang ein von den Hauptverfassern der Formel, von Andreä und Chemnitz besorgter Appendix oder Catalogus testimoniorum von Beweisstellen aus der Schrift und den Vätern für die im 8. Artikel vorgetragene Lehre von der Person Christi und der Idiomencommunication. Doch ist diese Schrift, auf Erinnerung des Churfürsten von der Pfalz, in den auf die Edit. princeps folgenden Ausgaben nicht mehr Appendix benennt und in manchen Ausgaben auch ganz weggelassen worden.

Daß die Concordienformel gleich anfangs im größten Theile des protest. Deutschlands (von 86 Ständen) angenommen worden ist, haben wir schon erwähnt. Nicht angenommen wurde sie in Hessen, Pommern, Anhalt, einem Theil von Mecklenburg, Holstein, Zweibrücken, Schlesien, der Lausitz, Nassau, Straßburg, Frankfurt a. M., Speier, Worms, Nürnberg, Magdeburg, Bremen, Danzig, theils aus Anhänglichkeit an Melanchthon und aus Neigung zum Calvinismus, theils aus gekränkter Eitelkeit oder auch aus politischen Rücksichten. Auch sind in der Folge mehrere Fürsten, welche die Formel

---

8) Eigentlich werden nur 11 Artikel gezählt, wozu ein Anhang von den Rotten und Secten kommt, den wir hier als den zwölften Art. meinen.

unterschrieben hatten, wieder von ihr abgefallen und ihre Gegner geworden. In der Churpfalz führte nach dem Tode des Churfürsten Ludwig († 1583) sein Bruder Casimir als Administrator die reformirte Lehre ein; ebenso trat Churfürst Joh. Sigismund von Brandenburg 1614 zur reformirten Kirche über. Herzog Julius blieb zwar der lutherischen Lehre treu, sagte sich aber bald aus Verdruß über eine ihm übel ausgelegte Versorgung seiner Söhne auf geistlichen Pfründen und auch auf Anreizung der helmstädter Theologen, die an einigen nachträglichen Aenderungen und an der Idiomencommunication Anstoß nahmen, von der Concordienformel wieder los. Auch gingen Zweibrücken, Anhalt und Hessen, welche dieselbe nicht unterschrieben hatten, zur reform. Kirche über. Dafür traten ihr in der Folge noch bei: Krain, Kärnthen und Steiermark, Sachsen-Lauenburg (1586), Schweden (auf dem Concil zu Upsala 1593 und dem Reichstag zu Stockholm 1647), Holstein (1647), Ungarn (auf den Conventen zu Eperies und Leutschau 1593 u. 1596), Pommern (1685), und auch in Dänemark, dem einzigen auswärtigen Reiche, um dessen Beitritt man sich beworben hatte, und wo Friedrich II. ihre Publication bei Todesstrafe (1580) verbot, ist sie später zu großem Ansehen gelangt.

Gleich nach der Publication dieser Schrift (1581) erschienen von calvinisch gesinnten Lutheranern Streitschriften gegen dieselbe (wie die Admonitio Neostadiana von den Theologen der Rheinpfalz, die Bedenken der anhaltinischen Theologen und der Prediger zu Bremen 2c.), auch ein Examen des 1. Art. von der Erbsünde aus der Feder des Flacianers Irenäus. Deshalb veranstalteten die drei der F. C. treuen Churfürsten eine Conferenz Kirchner's, Selnecker's und Chemnitzen's zu Erfurt (Ende 1581), wo eine vierfache „Apologie" des Concordienbuchs unternommen wurde. Die beiden ersten Theile derselben, die noch in Erfurt fertig wurden, hießen das erfurtische Buch, der 3. war gegen Irenäus gerichtet, und der 4. gegen einen pseudonymen Wolf, unter dem Titel: Historie des Sacraments-Streits. Später erschien eine neue Streitschrift von Seiten des Markgrafen von Baden (gedruckt 1599 auf dessen Schloß Staffort bei Durlach, daher das Stafford'sche Buch genannt), die wieder mehrfache Widerlegung erfuhr. Von Seiten der schweizer Reformirten erschien: *Rud. Hospiniani*, Concordia discors h. e. de origine et pro-

gressu Formulae Bergensis liber unus etc. *Tigur*. 1607. Genev. 1678 (vergl. Köcher a. a. O. p. 189 f.)

Ueber den Werth dieses Concordienwerkes, welches dem Churf. August 80,000 Gulden gekostet haben soll, merken wir nur so viel an: 1) daß ein derartiges Werk in der damaligen traurigen Lage der Kirche nothwendig und fast nicht länger zu verschieben war und die daran betheiligten Männer wegen ihrer guten Absicht alles Lob verdienen; 2) daß die Verfasser der Concordienformel durch ihre klare und präcise Darstellungsgabe und ihre gediegene theologische Bildung besonders zur Abfassung einer solchen Erklärungsschrift und Lehrnorm befähigt waren; 3) daß sie darin auch ziemlich gewissenhaft zu Werke gegangen sind und wenigstens nichts gegen den offenbaren Sinn der ältern Confessionen festgestellt, wenn auch den Sinn derselben nicht überall richtig getroffen haben; 4) daß es aber dabei doch immer zu bedauern bleibt, daß sie sich bei ihren Entscheidungen nicht auf einen etwas höhern, freiern theologischen Standpunkt gestellt, daß sie die A. C. mehr im Sinne Luthers, als ihres Verfassers, Melanchthon's, ausgelegt, die streitigen Dogmen zu exclusiv lutherisch formulirt und nicht auf ihre Idee zurückgeführt und so die freisinnigere melanchthon'sche Partei ungerecht behandelt und großentheils aus der lutherischen Kirche hinausgedrängt und dem Calvinismus in die Arme getrieben haben. Zu tadeln bleibt es daher immer, daß sie ihrem Bestreben, der lutherischen Kirche zum Frieden zu helfen, der freiern, lange vorherrschend gewesenen und auf den Grund der A. C. ganz berechtigten melanchthon'schen Richtung so gar keine Rechnung getragen und der reformirten Schwesterkirche einen förmlichen Scheidebrief ausgestellt haben.

Anmerkung I. In mehrern Ausgaben des Concordienbuches stehen noch hinten die blos in Chursachsen symbolisch giltig gewordenen Articuli visitatorii. Sie erschienen in Folge erneueter calvinistischer Umtriebe, die besonders mit vom Kanzler Nic. Crell ausgegangen waren, zum Zweck einer auf dem Landtage zu Torgau (1592) beantragten Generalvisitation der Kirchen, 1593 unter dem damaligen Administrator von Chursachsen, Friedrich Wilhelm von S. Altenburg, in Druck. Sie sind von Aegid. Hunnius verabfaßt und ihre Grundlage bilden die Artikel von dem mömpelgarter Colloquium zwischen Andreä und Beza (1586). Es sind vier Artikel: vom

Abendmahl, der Person Christi, der Taufe und der ewigen Vorsehung Gottes, die dem Calvinismus scharf zu Leibe gehen.

Anmerkung II. Wichtige Schriften über die F. C. sind: *Leonh. Hutteri* Concordia concors, de origine et progressu F. C. Vitemb. 1614 f. 1621. 4. Lips. 1690. 4. *J. Musaeus*, Praelectiones in Epitom. F. C. Jen. 1701. Jac. H. Balthasar, Historie des torgauischen Buchs, als des nächsten Entwurfs des berg. Conc.=Buchs rc. Greifswalde 1741—56. 8 Stck. J. Nic. Anton, Gesch. der F. C. Leipzig 1779. 2 Bde. 8.

§. 11.

Andere Sammlungen und einige Particularsymbole.

Ehe das eben beschriebene Concordienbuch unternommen wurde, suchte man die nach Luthers Tode entstandenen Streitigkeiten fast in jedem einzelnen protestantischen Lande Deutschlands durch eine besondere Sammlung symbolischer Bücher, durch ein besonderes Corpus doctrinae beizulegen, und in diese Corpora wurden hier diese, dort jene ältern (auch mitunter neue) Schriften aufgenommen, je nachdem man es mehr mit der melanchthon'schen oder der luther'schen Partei hielt. Es gehören dahin:

1. Das Corpus doctrinae christ. Philippicum oder Misnicum, welches zuerst, als ein nothgedrungenes Zeugniß gegen die Flacianer, deutsch unter dem Titel erschien: Corp. doctr. chr. d. i. die ganze Summe der wahren christl. Lehre des heil. Evangelii ... in etliche Bücher verfaßt durch den Ehrwürdigen Ph. Melanchthonem, zu Nutz und Anleitung der Pfarrer . . . und zu einem Gezeugniß beständiger und einträchtiger Bekenntnis der reinen und wahren Religion, dabei diese churfürstl. sächs. und meisnischen Lande nunmehr bis ins 30. Jahr geblieben, gegen aller Lügengeister ungegründete falsche Auflage und Beschwerung. Leipzig 1560 fol. Der Verleger war M. Ernst Vögelin, der auch 1561 eine lateinische Ausgabe in Fol. erscheinen ließ. Beide Ausgaben sind aber besorgt und veranstaltet von Mel.'s Schwiegersohne, Casp. Peucer, und Mel. hat noch die Vorreden dazu geliefert. Die darin enthaltenen Schriften sind außer den 3 alten Symbolen: 1) die geänderte

A. C.; 2) die Apologie derselben; 3) die Repetition der A. C., für das Concil v. Trident 1551 von Mel. geschrieben (auch Confessio Saxonica genannt); 4) die loci theologici von 1543; 5) das Examen Ordinandorum; 6) Responsiones ad Articulos Bavaricos (auf die 31 bairischen Inquisitionsartikel v. 1558); 7) Refutatio Serveti; 8) Responsio de controversia Stancari, die aber erst in der lat. Ausg. dazu kam. Von den andern Ausgaben mag hier nur noch die lateinische in Octav v. Th. Riheln in Straßburg genannt werden, nach der wir citirt haben. Im J. 1569 wurde allen Predigern Chursachsens aufs strengste geboten, nach diesem Corp. sich zu richten.

2. Das pommersche C. D. v. J. 1561, mit dem Titel: Corp. Doctrinae christ., darin die wahre christliche Lehre . . . . . begriffen ist, welches soll auf unsers von Gottes Gn. Barnims des ältern, Joh. Friedrichen, Ernst Ludwigs, Barnims des Jüngern und Casimirs, Herzogen zu Stettin, Pommern ꝛc. Verordnung in allen pommerschen Kirchen samt der Biblien und Tomis Lutheri zu Nutz der Pfarrherrn gekauft, verwahret u. demgemäß gelehret werden. Zu diesem 1. Theile, der blos eine Uebersetzung des Corp. Philipp. mit Berufung auf Luthers Schriften enthielt, erschien dann noch 1564 ein zweiter Theil mit den beiden Katechismen, den schmalk. Art. und andern Schriften Luthers.

3. Das preußische, Repetitio doctrinae ecclesiasticae, Königsberg 1567. Es enthält eine auf Herzog Albrechts Befehl von Mörlin u. Chemnitz verfaßte, auf der Synode zu Königsberg 1567 unterschriebene Bekenntnißschrift von 9 Artikeln, und dann die A. C. und Apologie und die schmalk. Artikel.

4. Das Corp. doctrinae Thuringicum, Jena 1570 fol., streng lutherisch, wie auch das vorige. Es enthält die ökum. Symbole, die Katechismen, die A. C. v. 1531 und die Apologie, die schmalk. Art., das Bekenntniß der Ländstände zur Zeit des Interims Anno 49 übergeben (von Menius verfaßt) und die fürstl. sächs. Confutationes (das berüchtigte Confutationsbuch, von Flacius 1558 verfaßt, und 1559 deutsch und latein. herausgegeben).

5. Das brandenburgische, auf Verordnung des Markgrafen und Churfürsten Johann Georg, Frankf. a. O. 1572 erschienen, es enthält die A. C., angeblich aus dem rechten, Carolo V. übergebenen

Original, den kl. Catechism., eine Erklärung der A. C. und des kl. Catechism. aus den Postillen und Lehrschriften zusammengezogen von Andr. Musculus und die Kirchenagende, und ist streng lutherisch.

6. Das Corp. doctr. Julium, publicirt am 13. Dec. 1573 auf Befehl Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, auf welches in Braunschweig noch verpflichtet wird. Es enthält außer den alten Symbolen: 1) einen kurzen Bericht von etlichen (14) fürnehmen Artikeln, von Mart. Chemnitz; 2) die Katechismen; 3) die A. C. und Apologie; 4) die schmalk. Artikel; 5) Urbani Regii Büchlein, wie man fürsichtiglich von den fürnehmsten Art. christl. Lehre reden soll, mit einem nützl. Appendice (von Chemnitz) über 11 streitige Artikel.

7. Das Corp. Doctr. Wilhelminum für das Fürstenthum Lüneburg, Ulssen 1576, in welchem die neuern Aufsätze des vorigen fehlen, wofür später die Concordienformel angehängt worden. Vergl. Franz Walch, Breviar. p. 21.

8. Die Nürnberger Normalschriften (zwölf theologische Schriften älterer u. jüngerer Lehrer, meistens melanchthon'sche) 1646. Deutsch in Quart, 1721 lateinisch (Libri normales norimberg) [1]).

Von den einzelnen Partikularsymbolen mögen hier nur genannt werden:

1. Die gräflich reußische Confession, von Sim. Musäus u. A. 1567 verfaßt, die sehr lange Geltung behalten hat.

2. Confessio ministror. in eccl. Antwerpiensi, bestehend aus 23 Artikeln.

3. Formula consensus de doctrina ..... quam omnes praedicatores in eccl. Lubecensi receperunt, von Val. Curtius, 1560.

4. Fünf Bekenntnisse der Prediger zu Lübeck, Hamburg u. Lüneburg aus den Jahren des Streites (1548—1557), schon 1560 als Normalbücher unterschrieben und 1728 von Nic. Staphorst in eine Sammlung gebracht mit dem Titel: die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg.

5. Die Confession des Herzogs Christoph von Würtenberg, von Joh. Brenz verfaßt und am 24. Januar 1552 dem Concil von Trient

1) Ueber diesen ganzen §. vergl. Baumgartens Erläuterungen S. 248 ff.

überantwortet. Sie erschien 1552 deutsch und wurde auch der würtemberg. Kirchenordnung vorgesetzt.

6. Das Bekenntniß vom Abendmahl, auf der Synode zu Stuttgart 1559 aufgesetzt.

7. Die Articuli visitatorii, 1592 unter dem Administrator von Chursachsen, Friedr. Wilhelm von Altenburg, gegen den Calvinismus publicirt und in Sachsen eigentlich noch giltig.

In Dänemark haben außer der A. C. symbolische Geltung erlangt: 1) das jetzt durch jene wieder antiquirte kopenhagische Bekenntniß (Conf. Hafniensis), zu der 1530 angestellten Disputation von Joh. Tausen verfaßt; 2) die Apologie oder Antwort auf die daselbst von den Bischöfen übergebenen Artikel; 3) die 25 Artikel Friedrich's II. v. 1569 (de quibus interrogabuntur peregrini et hospites, qui in regno petunt hospitia).

In Schweden: die Verordnungen der großen wider den sich eindrängenden Katholicismus veranstalteten Synode zu Upsala 1593 und die königl. Verordnungen von 1655 u. 1663.

In Siebenbürgen: die clausenburger Confession von Christo dem Gottmenschen, wider Stancarus, von Casp. Helt, 1559, das Bekenntniß der Hermannstadter Synode (1557) vom Abendmahl und das der Synode zu Medewisch, aufgesetzt bei dem Gespräche mit den Reformirten 1561 und bestätigt auf der Synode zu Hermannstadt 1563.

In Ungarn: das Bekenntniß der Städte Caschau, Leutschau, Eperies ꝛc., dem König Ferdinand übergeben und nachher mit den Verordnungen der Synode zu Murany mehrmals bestätigt, ferner das Bekenntniß v. J. 1568 und die Disputatio mit den Unitariern zu Griechisch-Weißenburg 1568 [2]).

2) Zur Liturgik der evang. Kirche, welche über manche Frage der Symbolik Licht verbreitet, vergl. Herm. Adalb. Daniel Codex Liturgicus eccles. universae, P. II. Cod. Lit. Eccl. Luther. contin., Lips. 1847.

Capitel II.

Die symbolischen Bücher der andern christlichen Kirchen.

§. 12.

Die der römisch-katholischen Kirche.

Als Hauptquelle des neuern, von den ältern durch ein bestimmteres und schärferes Gepräge und durch die Verdeckung oder Legalisirung mancher spätern Menschensatzungen und Schulmeinungen sich unterscheidenden römisch-katholischen Lehrbegriffes sind die Decreta et Canones concilii Tridentini anzusehen, an die sich als symbolische Schriften zweiten Ranges der Catechismus Romanus und die Professio fidei Tridentina anschließen.

a. Canones et Decreta Concilii Tridentini.

Das hier genannte letzte allgemeine Concilium der Papisten, zu welchem auch die Evangelischen eingeladen waren, wurde unter Papst Paul III. am 13. December 1545 eröffnet und dauerte mit drei Unterbrechungen, von denen eine ziemlich vier, die andere zehn Jahre währte, bis zum 4. December 1563. In dieser langen Zeit hat es nicht mehr als 25 öffentliche Sitzungen gehalten, aber von diesen waren wieder nur 11 von Bedeutung, die andern wurden, da das Concil bald vertagt, bald verlegt, bald blos wieder eröffnet wurde, mit leeren Formalitäten ausgefüllt, so daß in ihnen gewöhnlich nur ein kurzes Decretum prorogationis sessionis zu Tage kam. Gleich die drei ersten Sitzungen waren ziemlich unnütz, indem in der ersten die Synode blos eröffnet, in der zweiten den versammelten Bischöfen eine Ermahnung zu einem gottesfürchtigen Wandel während der Synode gegeben und in der dritten das constantinopol. Symbolum verlesen wurde. Darauf kamen einige Sitzungen (4—7), die von Bedeutung waren; aber schon in der achten (am 11. März 1547) wurde das Concil nach Bologna verlegt, weil in Trient die Pest ausgebrochen sein sollte, und da nun Mehrere gegen diese Verlegung pro-

testirten und in Trient zurückblieben, so konnte in der 9. und 10. Sitzung in Bologna wieder nur das bekannte Decretum prorogationis gefaßt werden, und zuletzt wurde das Concil entlassen. Nun begann es erst von Neuem wieder am 1. Mai 1551 unter Julius III., und unter diesem Papste hielt es zuerst zwei Scheinsitzungen (11. u. 12), dann zwei von Belang für die Sache (13. u. 14.) und dann wieder zwei, in denen nichts zur Berathung kam. In der letzteren (16.) wurde ein Decretum suspensionis gefaßt wegen des von Churfürst Moritz unternommenen Zuges gegen den Kaiser. Hierauf ruhte es 10 Jahre in Frieden, bis es unter Pius IV. am 18. Januar 1562 wieder zusammenkam. Aber auch jetzt vergingen wieder vier Sitzungen (17.—20.) fruchtlos, und blos in den folgenden (21.—25.) wurden die Berathungen fortgesetzt. Der Gang derselben war, daß die päpstlichen Legaten, welche präsidirten, für jede Sitzung einen Lehrsatz und einen die Verfassung, den Cultus oder die Disciplin betreffenden Reformpunkt zur Erörterung bestimmten. Darüber wurde zunächst in geheimen Congregationen berathen und oft heftig gestritten, zuletzt aber immer durch die vielen italienischen Bischöfe ein dem römischen Hofe gefälliges Resultat gewonnen. Dies wurde durch einen Courier heimlich nach Rom berichtet, und erst wenn es dort genehmigt war, wurde es endlich in einer öffentlichen Sitzung wie mit einem Munde zum Beschluß erhoben und darauf protokollirt und publicirt. Den Decreten über die Lehre, welche die positiven Bestimmungen enthielten, wurden gewöhnlich noch kurze Canones angehängt, in denen die Gegenlehre mit den Worten: „si quis dixerit .... anathema sit“ verworfen wurde. Manchmal erschienen jene aber auch, ebenso wie die Reformdecrete, in Form von Capiteln. Es sind im Ganzen folgende:

Sessio 4.: Decretum de canonicis Scripturis (8. April 1546); Sessio 5. (17. Juni d. J.): de Peccato originali; Sess. 6. (13. Jan. 47): de Justificatione; Sess. 7. (3. März 47): Decr. de Sacramentis in genere und einige Canones de baptismo et confirmatione; Sess. 13. (11. Oct. 1551): de S. Eucharistiae Sacramento; Sess. 14. (25. Nov. d. J.): de S. Poenitentiae et extremae Unctionis Sacramentis; Sess. 21. (am 16. Juli 1562): de Communione sub utraque Specie et parvulorum; S. 22. (17. Sept. 62): Doctrina de Sacrificio Missae; S. 23. (15. Juli 63): Vera et

catholica de Sacramento Ordinis doctrina; S. 24. (11. Nov. 63): Doctrina de Sacramento Matrimonii; S. 25. (3. u. 4. Dec. 63): Decretum de Purgatorio, doctrina de Invocatione, Veneratione et Reliquiis Sanctorum et sacris Imaginibus. Decret. de Indulgentiis, de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis, de indice librorum, Catechismo, Breviario et Missali. Als gute Früchte des Concils werden auch von den Protestanten betrachtet: Reinigung des Lehrbegriffes von einem allzugroben Pelagianismus, Verbesserung des Unterrichts in Schulen und Seminarien, das Gebot, die Bibel dem Volke vorzulesen, Einschränkung des Ablaßhandels und die Restituirung mehrerer bischöflicher Rechte.

Die feierliche Bestätigung der Synodalbeschlüsse erfolgte am 26. Jan. 1564 durch eine Bulle des Papstes Pius IV. (Benedictus Dominus et Pater Domini nostri etc.), in welcher zugleich allen Geistlichen und Laien verboten wurde, Anmerkungen oder Commentarien über dieselben herauszugeben, da der Papst ihre Auslegung sich allein vorbehalte. Förmliche Anerkennung hat die Synode in Ober- und Mittelitalien, in Portugal, Polen und beim Kaiser (hier durch Nachlassung des Kelches für Oesterreich und Baiern) gefunden; in Spanien, Neapel und den Niederlanden ist sie mit Vorbehalt der königlichen Rechte, in Frankreich factisch, mit Ausnahme der Reformbeschlüsse, im katholischen Deutschland und in Ungarn nach und nach stillschweigend anerkannt worden.

Nachdem die Beschlüsse des Concils schon während der Dauer desselben einzeln im Druck erschienen und auch gleich nach dem Schlusse desselben in mehreren nicht autorisirten Ausgaben zusammen ins Publicum gebracht worden waren, erschien die erste authentische Ausgabe derselben auch noch im Jahr 1564 in Rom in Folio unter dem Titel: Canones et Decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III., Julio III., Pio IV., Pontificibus Max., Romae, apud Paul. Manutium, Aldi F. MDLXIV. Cum Privilegio Pii IV. Pontif. Max. Auf diese folgten noch in demselben Jahre Ausgaben zu Rom, Antwerpen, Löwen, Cöln und darauf mehrere andere, von denen die beachtenswerthesten sind: die zu Lyon 1580. 8. mit dem Index librorum prohibitorum (der auch schon auf der Synode beantragt und angefangen worden war), die ex recognitione J. Gallemart, Cöln 1618. 1620., Antw. 1644.,

Lyon 1712. 8., mit den Declarationen der Cardinäle, die zuerst in Antwerpen 1640 herausgegebene von Phil. Chifflet (qui Annotationes, Titulos et Argumenta, it. Constitutiones 26 ex antiquo jure desumptas — adjecit), besonders aber die kritisch bedeutende von Jod. le Plat, Antwerpen 1779. 4. In neueren Zeiten sind auch einige billige Handausgaben erschienen.

Ueber die Geschichte des Concils selber vergl.: 1) die freimüthige Historia C. Trid. von dem Venet. Servitenmönch Paul Sarpi, die zuerst italienisch Lond. 1619. fol. (durch den gewesenen Erzbischof M. Ant. de Dominis), dann ebendaselbst 1620 lateinisch erschien und später von P. Fr. le Courayer (Lond. u. Amst. 1736. 2 Thle. 4.) in einer werthvollen französischen Uebersetzung, wie auch von F. E. Rambach (Halle 1761 ff. 6 Bde.) in einer deutschen Uebersetzung herausgegeben worden ist. 2) Die dieser entgegengesetzte apologetische Istoria del Concilio di Trento von dem Cardinal und Jesuiten Sforza Pallavicino, die zu Rom 1656 in zwei Foliobänden erschien, und dann öfter gedruckt, auch von Giattini (Antw. 1670. 3 Bde. Fol.) ins Lateinische und von Th. F. Klitsche (Augsburg 1835 f. 8 Bde.) ins Deutsche übersetzt worden ist. 3) Chr. Aug. Salig's Vollständige Historie des Trident. Concils. Halle 1741 ff. 3 Thle. 4. Außer diesen sind noch zu vergleichen: J. le Plat Monumentorum ad histor. conc. Trid. spectantium ampl. collectio. Lovan 1781 ff. 7 voll.; — G. J. Planck Anecdota ad hist. c. Tr. Gott. 1791 ff., 24 Progr.; — Köllner Symbolik der heil. apostolisch-katholisch-römischen Kirche. Hamburg 1844, wo man auch S. 9—47 das Nöthige über die eigentlichen, in Rom verborgen gehaltenen Acten und andere ungedruckte und gedruckte Documente findet.

b. Professio fidei Tridentinae.

(Eigentlich: Forma Professionis orthodoxae fidei.)

Da die Synode zu Trient (Sess. 24. reform. cap. 1. 12., Sess. 25. reform. c. 2.) eine verpflichtende Glaubensregel für nothwendig erachtet hatte, so wurde gleich noch im J. 1564 auf Befehl Pius IV. eine solche in ächt römischer Fassung entworfen und in einer doppelten Bulle vom 13. November 1564 bekannt gemacht, damit sie fortan von

Allen, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde bekämen, beschworen würde. Sie beginnt mit den Worten: „Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in Symbolo fidei, quo s. Rom. Ecclesia utitur etc.“, worauf das Symb. Nicaeno-Constantinop. ganz abgedruckt ist, und stellt dann noch auf $1^1/_2$ Octavseiten in 11 kurzen Artikeln die römisch-katholische Lehre von der Tradition, der heil. Schrift, den sieben Sacramenten und ihrer Verwaltung, von der Erbsünde und Rechtfertigung, dem Meßopfer und der Transsubstantiation, von einer Gestalt im Abendmahl, vom Fegfeuer, von Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder und dem Ablaß, vom unbedingten Gehorsam gegen den Papst, als den Statthalter Christi und dem alleinseligmachenden katholischen Glauben dar, und zwar in einer weit bestimmteren Form, als die Decrete der Synode, und auch mit Hinzufügung eines in diesen nicht erwähnten Artikels, von der römischen Kirche als der Mutter und Lehrerin aller übrigen und dem Papste, als Vicar Christi. Sie steht im Magnum Bullarium Roman. T. II. p. 127 f. ed. Lugd. und allen neueren Kirchenagenden. Vergl. Mohnicke urkundliche Geschichte der s. g. Professio fidei Trid. Greifswald 1822. 8. Auch wird sie gewöhnlich als Convertitenbekenntniß gebraucht. Das schreckliche „Ungarische Fluchformular“ wird von den ungarischen Geistlichen für ein Machwerk eines Verläumders erklärt.

c. Der Catechismus Romanus.

Die Abfassung desselben wurde schon in einer Congregation der Trid. Synode (den 28. Januar 1562) beschlossen und einer besondern Commission übertragen, die sich auch im Herbste an die Arbeit machte. In der letzten (25.) Session aber wurde, da der vorgelegte Entwurf nicht genügte, auf Vorschlag der päpstlichen Legaten beschlossen, daß nun der Papst selber die weitere Leitung dieses Werkes übernehmen sollte, und dieser übertrug dasselbe drei angesehenen Theologen, dem Erzbischof Leonardo Marino, dem Bischof Egidio Foscarari und dem portugiesischen Gelehrten Franc. Fureïro, welche in Zeit von einigen Jahren unter Aufsicht dreier Cardinäle den Katechismus mit aller Sorgfalt ausarbeiteten, von den Humanisten Pogianus und Paulus Manutius gut lateinisch stylisiren ließen und dann

dem Papste Pius V. zur Approbation vorlegten, worauf er 1566 unter dem Titel erschien: „Catechismus, ex Decreto Conc. Trident. ad Parochos, Pii Quinti Pontif. Max. jussu editus. Romae, in aedibus Populi Romani apud Paul. Manutium, 1566.“ in Fol. 359 pagg. Gleich darauf erschien auch aus derselben Druckerei eine Quart- und Octavausgabe und eine italien. Uebersetzung in Octav[1]). In der Cölner Quartausgabe 1572 war dann der ganze Inhalt übersichtlich in Bücher und Capitel eingetheilt[2]). Nachher ist natürlich dieser Katechismus, der von mehreren Provinzialsynoden, auch in Frankreich, approbirt wurde, sehr oft wieder abgedruckt und in viele Landessprachen übersetzt worden. Wie schon sein Titel angiebt, ist er nicht ein Schulbuch für Anfänger, sondern eine Anweisung für Geistliche und Lehrer, und als solche ist er gewiß sehr gut und zweckmäßig abgefaßt und sehr gut geschrieben, so daß er hinsichtlich seiner Form dem größern lutherischen Katechismus nicht etwa nachsteht. Er behandelt das Ganze der katholischen Lehre in vier Büchern. Im ersten Buche, welches wieder aus 3 Theilen besteht, wird das apostolische Symbolum (dessen Abfassung hier, mit Anführung der alten Sage, den Aposteln selber zugeschrieben wird) Satz für Satz ganz genau und größtentheils sehr schön erklärt. Das zweite Buch handelt von den Sacramenten, und zwar zuerst in 6 Capiteln im Allgemeinen, dann von jedem Sacramente einzeln in mehrern Capiteln (von der Taufe allein z. B. in 14 Capiteln); aber hier kommen nun freilich sonderbare Behauptungen vor. Das dritte Buch erklärt den Decalogus und das vierte die Oratio Dominica. Dabei sind in diesem Katechismus manche Lehren ausführlicher und genauer vorgetragen, als in den tridentiner Beschlüssen, z. B. über die Verehrung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder, und manche sogar eingewebt, die dort fehlen, z. B. vom limbus patrum und von der Hoheit des Papstes; andere aber sind auch wieder übergangen, z. B. vom Ablaß, Rosenkranz ꝛc.

Die symbolische Autorität dieses im Auftrag des tridentiner Con-

---

1) Daß der Urtext italienisch gewesen sein soll, wie Guerike schreibt, ist falsch. Vergl. Danz a. a. O. in der Praefatio.

2) Auch wurde dann in manchen Ausgaben die Fragform angebracht.

cils verfaßten und sowohl vom Papst als den meisten Bischöfen autorisirten Katechismus unterliegt keinem Zweifel, wenn ihn auch die Jesuiten aus Veranlassung der Streitigkeiten über die auxilia gratiae und die Prädestination noch so sehr angefochten und durch andere Katechismen, namentlich durch die beiden des Jesuiten Peter Canisius (von denen der größere auf Veranlassung Ferdinands I. schon 1554 erschienen war) zu verdrängen gesucht haben. Auch kann es seiner symbolischen Geltung keinen Abbruch thun, daß späterhin immer mehrere Katechismen erschienen sind, namentlich fast in jedem Lande ein besonderer Schulkatechismus; denn er nimmt deshalb immer noch dieselbe Stellung zur Kirche ein, wie der größere luthersche zu der unserigen. Die Geschichte dieses Lehrbuches findet man in dem ihm seit 1659 gewöhnlich vorgedruckten „Apparatus ad Catech., in quo ratio, auctores, auctoritas, approbatores et usus declarantur" (wahrscheinlich von Reginald in Toulouse, einem Dominikaner und Vertreter der thomistisch-jansenistischen Meinungen). Außerdem vergl. Köcher, catechet. Geschichte der päpstischen Kirche ꝛc. Jena 1753. Marheinecke, System des Katholicismus. Bd. 2. S. 116 ff. Köllner, a. a. O. S. 166 ff.

Anmerkung I. Außerdem sind als öffentliche Zeugnisse der katholischen Kirchenlehre anzusehen: 1) die auf Antrag des trident. Concils verbesserten und vom Papste sanctionirten liturgischen Bücher der römischen Kirche, nämlich das Missale Romanum, welches in neuer Gestalt ex decreto Conc. Trid. unter Pius V. 1570 erschien, dann auf Befehl Clemens VIII. (1604) und zuletzt unter Urban VIII. (1634) nochmals verbessert worden ist[3]), und das Breviarium Romanum, 1568 (kleinere Agende und Gebetsammlung, mit Psalmen, Lectionen aus der heil. Schrift, Hymnen ꝛc.); 2) die zwar nicht zu symbolischen Ansehen gelangte, aber als Zeugniß des damaligen Kirchenglaubens wichtige Confutatio Aug. Confessionis v. J. 1530, und 3) einige bischöflich autorisirte Professiones fidei, z. B. die Professio orthodoxae fidei a Graecis emittenda (von Papst Gregor XIII. vorgeschrieben) und die Lowiczer Formel in Polen,

---

3) Vergl. dazu Daniel, Codex Liturgicus, P. I.: Cod. Liturg. Ecclesiae Rom. Catholicae. Lips. 1847.

1556[4]). Die symbolische Autorität der im jansenistischen Streite von Innocenz X. (1653) und Clemens XI. (1711. „Unigenitus.“) eigenmächtig erlassenen Bullen könnte wohl in Frage gezogen werden.

Anmerkung II. Zur Erläuterung der katholischen Symbollehre können benutzt werden: *Rob. Bellarmini* (seit 1560 Jesuit, seit 1599 Cardinal, † 1620), Disputationes de controversiis christ. fidei adversus hujus temporis haereticos. Rom. 1581 ff. 3 voll. f. Lyon, 1610. 4 Tom. Prag. 1721. 4 voll. f. Diese Disputationen zeigen besonders, wie die von den tridentiner Vätern absichtlich etwas unbestimmt und allgemein gefaßten Glaubensartikel ziemlich allgemein in der Kirche verstanden werden, sie enthalten die in den Schulen herrschende Lehre über die fides declarata. Aber eben deshalb muß zwischen beiden immer wohl unterschieden werden; denn was nicht von der auf den allgemeinen Concilien repräsentirten Kirche als ein Glaubenssatz aufgestellt ist, gehört nicht zur öffentlichen, normativen Kirchenlehre. Und solcher der theologischen Wissenschaft frei gelassener Fragen giebt es in der katholischen Kirche gar manche, mehr als da, wo die Concordienformel dominirt, z. B. in den Lehren über den Urstand der Menschen, über die Erbsünde, die unbefleckte Empfängniß der Maria, die Rechtfertigung, die Prädestination, das opus operatum, über die Kirche, die Wirkung des Ablasses, die Infallibilität der Canonisation. Denn es war Grundsatz des Concils von Trident, immer nur eine allgemeinere Fassung des Dogma's, welche die ver-

4) Die ungarsche Fluchformel gehört, wie schon oben erwähnt worden, nicht hieher; der Merkwürdigkeit wegen mögen aber hier einige Sätze daraus stehen: 2) Confitemur, Papam Romanum caput esse Ecclesiae, nec errare posse. 4) Confitemur, quidquid Papa instituerit novi, sive intra sive extra Scripturam, quidquid etiam demandaverit, esse verum, divinum et salvificum; ideoque a Laicis majoris aestimari debere Dei vivi praeceptis. 7) Confitemur, lectionem Scripturae S. ortum esse haeresium et sectarum, scaturiginemque blasphemiae. 11) Confitemur, Papam R. habere potestatem Scripturam immutandi, pro voluntate augendi et imminuendi sua. 22) Juramus etiam, donec una gutta sanguinis in corpore nostro extiterit, doctrinam maledictam illam evangelicam nos omnimode, clam et aperte, violenter et fraudulenter, verbo et facto persecuturos, ense quoque non excluso.

schiedenen möglichen Betrachtungsweisen und die unter den Mönchsorden traditionellen schärferen Bestimmungen einschloß, als Erklärung der Kirche hinzustellen und so den vorhandenen theologischen Fractionen einige Freiheit in der Entwickelung des Dogma's zu lassen. Köllner a. a. O. S. XIII. „Und es würde keine Sünde sein — bemerkt dazu Gervinus in der „Mission der Deutschkatholiken," Heidelb. 1845 —, diese Toleranz als eine letzte Lehre von dem heil. Stuhle zu entnehmen, diese Toleranz, ohne die der Katholicismus in so viele Secten hätte auseinander fallen müssen, als es Klosterregeln und Mönchsdoctrinen gab." S. 73.

Neuere Sammlungen der symbolischen Bücher der kath. Kirche sind: 1) Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae, ed. *J. Fr. L. Danz*, Vimar. 1836 (nach welcher Ausgabe wir citirt haben); 2) Libri symbolici eccl. cath., ed. *Streitwolf et Klener*. Götting. 1837 u. 38. 2 Bde. (eine besonders wegen der Prolegomena sehr geschätzte Ausgabe).

§. 13.

Bekenntnißschriften der orthodoxen griechischen Kirche.

Zwischen der griechischen und abendländischen Kirche war zwar schon lange vor ihrer förmlichen Trennung eine geistige Verschiedenheit vorhanden, indem jede einen andern Theil der Dogmatik mit Vorliebe ausgebildet hatte, jene im Interesse der Speculation den theologischen, diese im Interesse der kirchlichen Gnaden den anthropologischen und sacramentlichen; auch war schon in der ersten Periode des Bilderstreites, wo die Franken, vom Papste abweichend, gegen die Bilderverehrung auftraten, die Interpolation des Symbolums durch das filioque zur Sprache gekommen (zu Gentilly bei Paris 767); aber deshalb wäre sicherlich noch keine förmliche Trennung entstanden, wenn nicht auch die römische Herrschsucht den Griechen immer unerträglicher geworden wäre. Diese zeigte sich namentlich, als in Constantinopel der dem leichtsinnigen Hofe durch seine mönchische Strenge

lästige Patriarch Ignatius abgesetzt und 858 der dem Hofe verwandte, in hohen weltlichen Würden stehende, aber auch in der Theologie grundgelehrte Photius an seine Stelle gesetzt worden war. Der stolze römische Papst Nicolaus I., an den sich Ignatius gewandt hatte, erklärte die Wahl des Photius für ungiltig, that denselben in den Bann und forderte bei dieser Gelegenheit mehrere Kirchenprovinzen zurück. Photius aber vergalt 866 Gleiches mit Gleichem, schlug auch noch Bulgarien zu seinem Patriarchate und machte in einer Encyclica der römischen Kirche die Interpolation des Symbolums, das Fasten am Sabbath, den Genuß der Mehlspeisen in der ersten Fastenwoche und Anderes zum Vorwurf. Er wurde in Folge eines Regierungswechsels gestürzt und seine Absetzung wurde von den Gesandten des Papstes auf einer Synode zu Constantinopel 869 bestätigt, dann wurde er 878 wieder eingesetzt und 886 wieder vertrieben. Aber der Streit kam dadurch nicht zur Ruhe, da der Papst immer noch Bulgarien verlangte und die von seinem Gegner geweihten Bischöfe nicht dulden wollte. Im 11. Jahrh. brach er von Neuem aus unter dem Patriarchen Mich. Cerularius, der die alten Vorwürfe wiederholte und noch außerdem über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes im Abendmahl, über den Cölibat der Priester u. A. ein Geschrei erhob. Im J. 1054 sprachen beide Parteien den Bann über einander aus, und seitdem sind alle Unionsversuche zwischen beiden Kirchen ohne bleibenden Erfolg gewesen. Die auf den Synoden zu Lyon (1274) und zu Florenz (1439) wurden auf Drängen der griechischen Kaiser veranstaltet, die aus dem Abendlande Hülfe gegen den Halbmond brauchten, und sie führten auch zu einer für Rom vortheilhaften Vereinbarung, aber das griechische Volk wies sie beide Male wieder mit Unwillen zurück, und seitdem hat unter ihnen der blinde Haß gegen die römische Kirche eher zu- als abgenommen, wie denn noch heute in Constantinopel der Papst mit allen seinen Anhängern am Sonntage Quadragesima feierlich verflucht und auch in den Lehrbüchern der russischen Kirche auf's pöbelhafteste verketzert wird. Daß sich die griechische Kirche von ihm getrennt und losgesagt hat, wird ihr unter uns wohl Niemand verdenken, aber eine Ursache, die römische Kirche zu verketzern, hat sie nicht, und wenn man sieht, wie sie hinter dieser in der Entwickelung des religiösen Geistes so sehr weit zurückgeblieben ist, so fällt die Anmaßung, mit der sie sich die allein orthodoxe Kirche

auf Erden zu sein rühmt, geradezu ins Lächerliche und die Vorliebe, die man manchmal unter uns für sie gezeigt hat, erscheint als Schwachheit. Wahr ist es, daß sie manche Lehren noch in der älteren, unbestimmteren Fassung hat, aber deshalb ist ihre ganze religiöse Anschauung um nichts evangelischer, als die der Papisten, sondern vielmehr noch sinnlicher und abergläubischer, und eben das gilt von ihrem Cultus.

Ehedem stand diese ganze Kirche unter den Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, von denen der Erstere der vornehmste war und die Oberleitung der Kirche hatte, ohne jedoch untrüglicher Glaubensrichter zu sein. Jetzt leben seine Collegen meistens in Constantinopel von seiner Gnade und er steht so mit einer perennirenden Synode an der Spitze des gesammten griechischen Clerus im türkischen Reiche und verleiht den Gliedern desselben ihre priesterliche und zugleich richterliche Gewalt. Früher stand unter ihm auch die russische Kirche, aber 1589 bekam dieselbe ein eigenes Patriarchat und seit 1721 steht sie unter der heil. immerwährenden Synode in Petersburg, d. h. unter dem Kaiser. In Dogma und Ritus gehört sie aber ganz noch der griechischen Mutterkirche an und zu dem exclusiven Charakter derselben ist bei ihr noch eine ächt römische Eroberungssucht gekommen. Die Kirche des jetzigen griechischen Königreiches steht seit 1833 ebenfalls unter einer einheimischen permanenten Synode.

Die gesammte orthodoxe griechische Kirche (mit der russischen) bekennt sich zu dem nicänischen und ächt constantinopolit. Symbolum und zu den Beschlüssen der ersten sieben ökumenischen Concilien, denen sie aber noch das zu Constantinopel 692 gehaltene als quinisextum einreiht und auch öfters noch das ebendaselbst 879 unter Photius gehaltene als ein achtes beifügt, während die Lateiner das vom J. 869 als ihr achtes zählen und das quinisextum nicht für ökumenisch halten. Außerdem besitzt sie noch aus der Zeit der Eroberung von Constantinopel durch die Türken und aus einer spätern Periode, wo sie durch das Eindringen des Calvinismus (wie auch durch die Jesuiten) beunruhigt wurde, einige größere Bekenntnißschriften, die aber nicht alle zu dem Ansehen streng bindender Lehrvorschriften gelangt sind. Die wichtigste davon, die eigentlich allein in der ganzen russischen und griechischen Kirche den Rang eines symbolischen Buches behauptet, ist:

1) Die Confessio orthodoxa von Petrus Mogilas oder ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς (auch der russische Katechismus genannt) vom Jahre 1640. Sie wurde von Mogilas abgefaßt zu einer Zeit, als der griechische Clerus in Constantinopel nicht nur von den unter dem Schutze des französischen Gesandten dort verweilenden Jesuiten durch allerlei Ränke zu einer Union mit Rom versucht wurde, sondern auch Viele aus seiner Mitte dem Calvinismus sich zuneigen sah. An der Spitze der Letztern stand eine Zeitlang der Patriarch von Constantinopel selber, Cyrillus Lucaris, ein geistreicher und gelehrter Mann, der 1567 auf der venetianischen Insel Candia geboren war, dort und in Padua studirt, hierauf Italien, die Schweiz und Belgien durchreist, längere Zeit in Genf sich aufgehalten, dann zur Verhinderung der Union einen Gesandschaftsposten in Polen bekleidet hatte und 1602 Patriarch von Alexandrien, 1621 aber von Constantinopel geworden war, wo er von den Jesuiten auf's heftigste verfolgt und in Folge ihrer Anklagen auch mehrmals abgesetzt, ja endlich 1638 auf ihr Anstiften als Majestätsverbrecher ersäuft wurde. Dieser Mann hatte 1629 zuerst lateinisch und dann 1633 auch griechisch in Genf eine Confession herausgegeben, die fast ganz calvinistisch lautete und in die griechische Kirche eine ziemliche Bewegung brachte, da sich Viele für sie erklärten und ihr auch noch dann anhingen, als sie auf einer Synode 1638 verdammt worden war. Um daher die Reinheit des griechischen Lehrbegriffes gegen Jesuiten und Calvinisten zu wahren, veranstaltete Mogilas, Metropolit von Kiew, die Abfassung eines kurzen Katechismus, den er 1640 einer Provinzialsynode zur Prüfung und Revision vorlegte und dann nach Constantinopel schickte, wo er auf einer Conferenz griechischer und russischer Geistlichen nochmals revidirt und 1643 durch die Unterschriften der Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zur orthodoxen Confession der ganzen griechischen Kirche erhoben wurde. Später ist er nochmals auf einer Synode zu Jerusalem 1672, wie auch 1721 von Peter I. sanctionirt worden. Er ist in Fragen und Antworten abgefaßt und handelt in drei Theilen: 1) de Fide (vom constantinopol. Symbolum und im 1. Art. desselben von des Menschen Natur und Fall, 2) de Spe (vom Vaterunser und den evangelischen Seligpreisungen), 3) de Caritate in Deum et Proximum. Zum ersten-

male wurde diese Confession griechisch und lateinisch zu Amsterdam 1662 auf Veranstaltung des Pfortendolmetschers Panagiotes gedruckt, mit befürwortenden Briefen des Nectarius und Parthenius; dann ist sie öfter herausgegeben worden, griechisch und lateinisch von Lorenz Normann, Prof. in Upsala, Leipzig 1695. 8., griechisch, lateinisch u. deutsch von K. G. Hofmann, Breslau 1751, deutsch unter dem Titel: Liber symbolicus Russorum etc. von J. Leonh. Frisch, Frankfurt u. Leipzig 1724. 4. Das Griechische darin, wie auch in den andern Confessionen, ist schon sehr verderbt und weder alt- noch neugriechisch.

Hierzu kommt 2) Synodus Hierosolymitana, adversus Calvinistas a. 1672 sub Patriarcha Hierosol. Dositheo celebrata, oder genauer die auf derselben aufgesetzte Verwahrungsschrift (Clypeus orthodoxae fidei sive Apologia . . . . adv. Calvinistas haereticos) gegen die immer noch vorhandenen Anhänger des Lucaris. Sie besteht aus 6 Capiteln, in denen der Beweis versucht wird, daß die berüchtigte Confession des Lucaris weder von dem bekannten Patriarchen dieses Namens herrühre, noch weniger den Glauben der griechischen Kirche ausspreche; dann ist an das sechste Capitel, zu desto gründlicherer Widerlegung jener calvinistischen Confession, von der Synode selber eine Confessio Dosithei angehängt, die aus 18 Decreten besteht, worauf die Unterschriften von 67 Bischöfen und Geistlichen folgen, daher denn von dieser Confessio nicht gesagt werden kann, daß sie ein bloßes Privatbekenntniß des Dositheus geblieben sei. Die Acten der Synode stehen bei Harduin, T. XI. p. 179 ff.

Aelter, aber von geringerer Autorität sind 3) die beiden Confessionen des constantinop. Patriarchen Gennadius, die derselbe kurz nach der Eroberung von Constantinopel 1453 abgefaßt hat, um dem Sultan Muhamed II. auf sein Verlangen einen Begriff von dem christlichen Glauben zu geben. Das Unterscheidende des griechischen und römischen Lehrbegriffes wird in ihnen nicht berührt. Die erste dieser Confessionen ist in dialogischer Form abgefaßt, indem Muhamed den Gennadius auf das wohlwollendste über den christlichen Glauben befragt (Quid est Deus? Unde dicitur Deus? quot Dii sunt? etc.); die zweite ist eine bloße Ueberarbeitung und Erweiterung derselben in fortlaufender Rede. Beide handeln von Gott und seinem

Wesen und von Christo und seiner Natur, und die zweite fügt noch sieben Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion bei. In beiden finden sich öfters Definitionen aus der platonischen Philosophie, auch heißt es Conf. I. Spirit. s. a patre et filio procedit, denn Gennadius war für die auf dem Concil zu Florenz 1439 geschlossene Union, an der er dort selber mit gearbeitet hatte. Die erste dieser Confessionen ist zuerst griech. u. lat. in Wien 1530 durch Joh. Brassicanus herausgekommen, dann in Zwickau 1677 (durch Chr. Daum), und lat. steht sie in der Lat. Biblioth. Patr. Lugd. 26, p. 556; die zweite erschien griech., lat. und türkisch in *Mart. Crusii* Turcograecia, Basil. 1584 f. und in *Dav. Chytraei* Oratio de statu ecclesiarum in Graecia. Francof. 1583.

Sämmtliche hier genannte öffentliche Bekenntnißschriften nebst der ketzerischen des Lucaris sind in einer Sammlung erschienen unter dem Titel: Libri symbolici ecclesiae orientalis. Nunc primum in unum corpus collegit, variantes lectiones adnotavit, prolegomena addidit .... *Ern. Jul. Kimmel.* Jen. 1843. Dazu ein Appendix libr. symb. eccl. orient. Jen. 1850.

Außer diesen öffentlichen Bekenntnissen verdienen noch folgende Privatschriften verglichen zu werden: 1) die Confession des Metrophanes Critopulus, eines alexandrinischen Geistlichen, der sich auf Veranlassung des Cyrillus Lucaris mehrere Jahre zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung in England und auf den deutschen Universitäten aufhielt und den Helmstädtern 1625 dies sein Bekenntniß in 23 Capiteln aufsetzte, ohne aber aus Liebe zu Cyrillus dem ächt griechischen Lehrbegriffe etwas zu vergeben. Später wurde er Patriarch von Alexandrien und so seines Gönners Nachfolger. Seine Confession erschien mit einer lat. Uebersetzung des Hornejus in Helmstädt 1661. 4. 2) Die Acta et Scripta theologorum Würtemberg. et Patriarchae Constantinop. *D. Hieremiae*, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Aug. Conf. inter se miserunt, graece et lat. ab iisdem theologg. edita. Witteb. 1584 f. Schon 1558 hatte Melanchthon durch einen nach Wittenberg gekommenen griechischen Diakonus dem Patriarchen von Constantinopel eine von Paul Dolscius besorgte Uebersetzung der Augsb. Confession geschickt. Im Jahre 1574 thaten dasselbe die tübinger Professoren Jacob Andreä und der große Grieche Martin Crusius durch einen evangelischen

Gesandtschaftsprediger bei der Pforte, und der Patriarch Jeremias antwortete ihnen darauf 1576 in einem längern Aufsatze, in dem er von seinem Standpunkte aus gar Manches an der A. C. tadelte. Die Tübinger schrieben wieder, ihre Confession ausführlich vertheidigend, jener aber blieb bei seiner Meinung und unterließ es weislich, auf ein drittes Schreiben nochmals zu antworten.

Der bekannteste Katechismus ist des Metropoliten Platon (von Moskau) „rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christl. Theologie" (für den Großfürsten Paul Petrowitsch ausgearbeitet), welcher 1770 zu Riga in einer deutschen und 1774 zu Moskau in einer lat. Uebersetzung erschienen ist. Er stellt aber den griechischen Lehrbegriff nicht treu, sondern in einem sehr verschönernden Lichte dar. Neben ihm giebt es noch einen auf Befehl Peters des Großen 1722 erschienenen Auszug aus der Confession des Petrus Mogilas, deutsch von Frisch herausgegeben unter dem Titel: „Erste Unterweisung der Jugend, enthaltend ein ABC-Büchlein wie auch eine kurze Erklärung der 10 Gebote 2c." (vergl. *Köcher*, biblioth. symb. et catechet. p. 566.) Ueber einen andern, im griech. Seminar zu Wien eingeführten Katechismus vergl. Neudecker a. a. O. S. 114.

Besondere Schriften über den griechischen Lehrbegriff giebt es mehrere, z. B. *Leo Allatius* (geb. 1586 auf Chios, gest. 1669 zu Rom), de ecclesiae occidentalis et oriental. perpetua (?) consensione libri 3. Col. 1648. 4. (allzusehr latinisirend und unionssüchtig); Heineccius, Abbildung der alten u. neuern griech. K. Leipzig 1711., 2 Theile. 4. *Kohl,* Ecclesia graeca lutheranizans, Lubec. 1723. *Alex. de Stourdza,* Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Weimar 1816. 8., in's Deutsche übersetzt von Kotzebue (den Lehrbegriff verschönernd und mit Hülfe der neuern Philosophie auf's Beste deutend). Vergl. dazu Tzschirner in der Fortsetzung der Schröckh'schen K.-Gesch. Thl. 9, S. 254. Ganz einseitig vom römischen Standpunkte abgefaßt sind die neuern Schriften von Schmitt (die morgenl. griech. ruff. K., Mainz 1826) und von Schlosser (die morgenl. orthod. K. Rußlands, Heidelberg 1845).

Anmerkung I. Griechische Christen giebt es außerhalb Rußlands, Griechenlands und der Türkei noch viele in Slavonien, Croatien und Dalmatien (zum Unterschiede von den andern Illyriern

Raizen genannt), ferner in Ungarn (eine Million in 6 Bisthümern), im Venetianischen, in Unteritalien und anderwärts. Doch giebt es in den meisten dieser Länder auch noch viele unirte Griechen (griechischen Gebrauches), die dem Bekehrungseifer der Jesuiten nicht haben widerstehen können und sich haben bewegen lassen den Papst, den Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohne, das Fegfeuer und die Kraft der Seelenmessen anzuerkennen, wofür man ihnen die Priesterehe, das strengere Fasten, die Austheilung des Abendmahles unter beiderlei Gestalt und überhaupt ihre Verfassung und Liturgie gelassen hat. In Ungarn giebt es deren 600,000 in 4 Bisthümern. Die stärksten Versuchungen zu einer Union mit der röm. Kirche haben die zum alten polnischen Reiche gehörigen griechischen Christen (in Volhynien, Podolien 2c.) zu bestehen gehabt, da sie von den katholischen Königen geradezu als Dissidenten bedrückt wurden. Aus Noth willigten sehr Viele in die 1593 auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen geschlossene Union. Seit der Theilung Polens aber löste sich ihr Verhältniß zu Rom in den russisch gewordenen Provinzen wieder auf und die, welche noch an der Union festhielten, hat seit 1839 Kaiser Nicolaus auf's väterlichste wieder in den Schooß der alleinseligmachenden griechischen Kirche zurückgeführt, zum großen Jammer des heiligen Vaters.

Anmerkung II. Neben der orthodoxen griechischen Kirche bestehen auch noch, voller Haß gegen diese, die beiden Hauptketzerpartheien des 5. und 6. Jahrhunderts, die Nestorianer und Monophysiten. Jene, die Nestorianer (auch chaldäische Christen, in Ostindien Thomaschristen genannt) haben zwei Patriarchen in Kurdistan und im nordwestlichen Persien und weichen von den Griechen darin ab, daß sie das Concil von Ephesus verwerfen, die Maria nicht Gottesgebärerin nennen, an zwei Personen in Christo glauben, die heilige Schrift weit über die Tradition stellen, keine Bilder verehren und nur 3 Sacramente haben. Mehrere Gemeinden haben sich mit der römischen Kirche unirt. Die Monophysiten, die gegen das chalcedonische Concil mit ihrem Lehrer Eutyches nur eine, die göttliche Natur in Christo nach der Vereinigung der menschlichen mit ihr übrig lassen, theilen sich wieder in Jacobiten, Kopten, Abyssinier und Armenier. Die Jacobiten (von Jacobus Baradäus, der ihnen im 6. Jahrhundert eine kirchliche Verfassung gab) wohnen zerstreut in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, und sind jetzt, nachdem sich

mehrere Gemeinden an die römische Kirche angeschlossen haben, noch etwa 30,000 Familien stark. Die Kopten oder ägyptischen Christen stehen unter einem Patriarchen in Cairo, der zugleich nach griechischer Sitte ihr Oberrichter ist, und haben Bischöfe und Priester, leben aber in großer Armuth und Unwissenheit, abgesehen von den chalcedonischen Bestimmungen stimmen sie mit der Lehre der orthodoxen Kirche überein, doch haben sie neben der Taufe noch aus einigen nicht religiösen Rücksichten die Beschneidung eingeführt. Die Abessinier halten sich zu ihnen und erkennen ihren Patriarchen an, der ihr kirchliches Oberhaupt weiht; auch haben sie mit den Kopten einige jüdische Gebräuche angenommen. Die Armenier haben ihren Hauptsitz in der armenisch-russischen Landschaft Eriwan, wo ihr Patriarch (Katholikos) in dem reichen Kloster Etschmiazin residirt, wohin sehr oft gewallfahrtet wird. Außerdem aber leben sie in der Türkei, in Rußland, Siebenbürgen u. selbst in Marseille, Venedig und Amsterdam zerstreut, indem sie geborne Handelsleute sind. Sie sind unter allen griechischen Schismatikern die Gebildetsten u. haben eine Nationalliteratur u. Druckereien. Mehrere Gemeinden, namentlich auf dem Libanon und in Venedig, haben sich mit dem römischen Stuhle unirt. — Die Maroniten, von den alten Monotheleten abstammend und den Libanon und Antilibanon bewohnend, sind seit dem 12. und 15. Jahrhundert größtentheils mit den Römern unirt. Die Roskolniken (Ketzer) oder Philipponen sind eine russische Secte, die starr am Alten hängt und von keiner noch so geringen Verbesserung (z. B. der Bibelübersetzung, der Kirchenbücher) etwas wissen will. Sie leben in Polen, Rußland und Neu-Ostpreußen.

§. 14.

Bekenntnißschriften der reformirten Kirche.

Deren giebt es eine sehr große Zahl, aber keine, die in allen reformirten Kirchen öffentliche Geltung hätte, und auch keinen gesetzkräftigen Codex derselben, sondern nur privatim veranstaltete Sammlungen. Zu diesen gehören:

1) Harmonia Confessionum fidei Orthodoxarum et Reformatarum ecclesiarum etc. . . Additae sunt ad

calcem brevissimae observationes, quibus tum illustrantur obscura, tum quae in speciem pugnare inter se videri possunt, perspicue atque modestissime conciliantur etc. Genevae 1581. 4. Dies Werk erschien also kurz nach dem luth. Concordienbuche und sollte zeigen, daß in den reformirten Bekenntnissen auch eine Einheit der Lehre herrsche, sollte aber auch wo möglich ein Band der Einigung um alle reformirten Landeskirchen schlingen. Auch erschien es nicht ganz ohne öffentliche Autorität, sondern im Namen der französischen und niederländischen Kirchen, veranstaltet von Beza, Salvartus und Dalläus; doch wurde es von den andern Kirchen nicht förmlich recipirt. Es ist eigentlich keine Sammlung, sondern, wie der Titel sagt, eine Harmonie der Confessionen, eingetheilt in 19 Sectionen, deren jede ein Dogma behandelt mit Zugrundelegung eines Artikels aus der Conf. Helvetica poster., mit dem dann die verwandten Artikel in den andern Confessionen verglichen werden. Diesen Confessionen werden hier aber auch die augsburgische, sächsische, würtembergische beigezählt; denn die Reformirten simulirten gar zu gern aus politischen Gründen eine größere Uebereinstimmung mit der A. C., als wirklich vorhanden war, und dies trug allerdings auch mit zur Erbitterung der Lutheraner gegen sie bei.

2. Corpus et Syntagma confessionum fidei etc. Genev. 1612. 4. 1654. 4. Es ist eingetheilt in 3 Theile, von denen die beiden ersten eine Menge Confessionen enthalten, auch die augsburgische u. dergl., und in der neuen Ausgabe die Canones Dordr. und die Confess. Cyrilli Lucaris, während der 3. Theil einen Consensum catholicum ex sententiis Veterum, qui Patres vocantur, desumtum aufstellt. Der Herausgeber dieser ebenfalls nicht öffentlich autorisirten Sammlung war Gasp. Laurentius.

3. Sylloge confessionum sub tempus reformandae Ecclesiae editarum. Oxon. 1804. 1827.

4. Corpus librorum symbolicorum, qui in Eccles. Reform. auctoritatem publicam obtinuerunt. Edid. *J. Chr. A. Augusti*. Elberfeld 1827. 8. Unkritisch und unvollständig.

5. Collectio Confessionum in Ecclesiis Reform. publicatarum. Edid. H. *A. Niemeyer*. Lips. 1840. Diese vollständige und kritisch genaue Sammlung, nach der wir citirt haben, besteht aus zwei Theilen, aus den Bekenntnissen ersten und zweiten Ranges.

Sammlungen in deutscher Sprache sind: 1) die von J. Meß in 2 Theilen, Neuwied 1828, 2) von Beck in 2 Theilen, Neustadt 1830, mit sehr schätzbaren historischen Einleitungen, 3) von Böckel, Leipzig 1847, 4) von Bodemann, Sammlung der wichtigsten Bekenntnißschriften. Hannover 1844.

Einzelne Bekenntnißschriften.

a. Aus der ersten, vorcalvinischen Periode.

1. Articuli sive conclusiones 67 Huldr. Zwinglii, geschrieben und herausgegeben zu der am 29. Januar 1523 in Zürich gehaltenen Disputation mit den Katholischen, in Folge deren die Reformation dort eingeführt wurde. Sie erschienen zugleich mit einer „Fürschrift des ehrsamen Raths der Stadt Zürich an alle Pfarrherren, Leutpriester ꝛc.“, also unter öffentlicher Autorität.

2. Theses Bernenses (die zehn Schlußreden), von Franz Kolb und Berthold Haller verfaßt, unter Zwingli's Auspicien gedruckt, auf der Berner Disputation vom 7.—26. Januar 1528 vertheidigt, und darauf, wie auch wiederum 1538, von der Berner Regierung bestätigt, mit dem Gebote an die Prediger, sich darnach zu halten. Wie in den zwinglischen Artikeln das Abendmahl nur eine Speise der Seelen zum Gedächtniß Christi genannt wird, so wird hier gesagt, daß eine leibliche Gegenwart Christi im Brode der Danksagung aus der Schrift nicht erweisbar sei.

3. Confessio Tetrapolitana (Argentinensis, Suevica), Bekenntniß der vier oberdeutschen, zu Zwingli's Lehre sich hinneigenden Städte Straßburg, Costnitz, Memmingen und Lindau, von Martin Bucer in 23 Artikeln verfaßt und 1530 dem Kaiser in Augsburg übergeben. Sie stimmt fast ganz mit der A. C. überein, nur daß sie sich im 18. Artikel, vom Abendmahl, etwas zu Zwingli hinneigt. Sie ist ohne alle öffentliche Geltung geblieben [1]). Vergl. Planck,

---

1) Dogmatisch wichtiger, aber auch nie zu kirchlicher Geltung gelangt, sind zwei Privatbekenntnisse Zwingli's: 1) Ad Carolum Rom. Imperat. Fidei Huld. Zwinglii Ratio, von ihm geschrieben und nach Augsburg gesandt citra gentis meae, wie er sagt, praejudicium, denn die Schweizer

Geschichte der Entstehung . . . . des protestantischen Lehrbegriffs III, 1. S. 83 f.

4) Confessio Basileensis prior (et Mühlhusana), die man früher für eine dem Kaiser 1530 zu Augsburg übergebene Schrift des Baseler Reformators Oekolampadius ansah, während sie, nach neuern Untersuchungen (vergl. Myconii Leben von Kirchhofer, Zürich 1813, und Hagenbach, krit. Gesch. der ersten Baslerconfession, 1827) die Ueberarbeitung eines bloßen Privatbekenntnisses ist, das Oekolampad 1531 einer Synode vorgelegt hatte, und woraus dann sein Nachfolger Oswald Myconius die hier genannte ausführliche Confession gemacht hat. Sie ist zuerst 1534 im Namen des Baseler Rathes deutsch unter dem Titel veröffentlicht worden: „Bekanntnus unsers heylig christl. Glaubens, wie es die Kylch zu Basel haldt." Basel, Fol. Im J. 1537 wurde sie aber auch in Mühlhausen angenommen und gedruckt. Eine lateinische Uebersetzung erschien zuerst 1561; die beste ist aber die 1647 von den baseler Professoren Zwinger, Beck und Buxtorf herausgegebene, mit der zugleich eine Verordnung der theolog. Facultät erschien, wonach wöchentlich einmal über diese den Baslern immer besonders werth gebliebene Confession zu Nutz und Frommen der Studirenden disputirt werden sollte. Sie besteht aus zwölf Artikeln, unter denen der 6. vom Abendmahl ganz die zwinglische Lehre vorträgt, aber in etwas mystischen Worten, während im ersten Artikel von Gott der ewigen Erwählung blos kurz gedacht wird. Die ganze Confession zeichnet sich durch Einfachheit der Lehre und

---

wollten den Kaiser nicht als Richter anerkennen. Hier wird denn auch schon die Gnadenwahl vorgetragen, aber mehr aus Gründen der Humanität, um dem Glauben an die Seligkeit der ungetauften Kinder eine Stütze zu geben. 2) Christianae Fidei brevis et clara Expositio, einige Monate vor der Cappeler Schlacht (1531) an König Franz I. von Frankreich gesandt, und erst 1536 gedruckt und zugleich von Leo Judä, mit einer sehr empfehlenden Vorrede, ins Deutsche übersetzt. Sie ist im Art. vom Abendmahl noch freimüthiger, als jene, behauptet ebenfalls die ewige Gnadenwahl, dringt aber dabei mit allem Ernst auf gute Werke, als die nothwendigen Erweise des Glaubens und erkennt auch den frommen Heiden die Seligkeit zu, indem sie etwas von Gottes Geist und dem rechten Glauben auch in ihnen findet. In dieser ganzen Schrift offenbart sich ein ebenso genialer, als praktischer Geist.

durch die Betonung eines praktischen Christenthums aus; als Mittel der Besserung läßt sie auch (Art. 7.) die Excommunication zu, worin die ältern mühlhausener Ausgaben ihr nicht folgen, wie auch die berner und zürcher Kirche hierüber fast immer anders gedacht hat. Vergl. Escher in Ersch und Gruber's allgem. Encyclopädie, Artikel helv. Confession.

5. Confessio Helvetica prior (sive Basileensis posterior), die erste gemeinsame, aber nicht zu öffentlicher Geltung gekommene Confession der reformirten Schweizerkirchen. Sie wurde auf einem Convente geistlicher und weltlicher Abgeordneten der Städte Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Bern und Straßburg verabredet, sowohl um auf Bucers beständiges Drängen eine Vereinigung der reformirten und lutherischen Kirche einzuleiten, als auch um eine gemeinsame helvetische Confession zu haben, im Fall ein allgemeines Concil zu Stande käme. Heinrich Bullinger von Zürich, Osw. Myconius und Symon Grynäus von Basel wurden zunächst mit der Abfassung derselben beauftragt, und sie kamen deshalb im Februar 1536 in Basel zusammen, wo ihnen noch Leo Judä von Zürich und Caspar Megander beigeordnet wurden, auch Bucer und Capito Zutritt zu den Verhandlungen erhielten, und verfaßten hier die Confession lateinisch, wobei aber Leo Judä zugleich auch eine deutsche Uebersetzung besorgte. Auf einem zweiten Convente zu Basel (den 26. März 1536) wurde sie dann von den Gesandten der obengenannten Städte unterschrieben „als eine kurze und gemeine Bekenntniß des Glaubens der Kirchen, so in einer Eidgenossenschaft das Evangelium Christi angenommen haben, allen Gläubigen und Frommen zu erwägen, zu beschätzen und zu urtheilen dargestellt," und es wurde dabei zugleich ausgemacht, daß keine Stadt etwas darin ändern, aber auch keine sie drucken lassen sollte. Nach Haller und Winer soll sie doch 1536 und 1550 (oder 1587) deutsch im Drucke erschienen sein, aber in Feuerlini bibliotheca findet sich nichts davon und auch Escher a. a. O. will von einem deutschen Drucke nichts wissen. Lateinisch erschien sie zuerst, aber ohne öffentliche Autorität, in der Harmonia Confessionum 1581 und dann im Syntagma. Sie besteht aus 27 Artikeln, und obschon sie in der Lehre vom Abendmahl die zwinglische Ansicht nicht aufgiebt, so bequemt sie sich doch in den Worten, auf Bucers Betrieb, so viel als möglich, der lutherischen

Lehre an, daher sie auch Luthern nicht mißfiel, als sie ihm auf dem Convente zu Wittenberg 1536 vorgelegt wurde. In einer nachgesandten Erläuterung glaubten aber die Schweizer doch erwähnen zu müssen, daß sie nur einen Genuß des Leibes Christi durch den Glauben und keine Ubiquität statuirten, und Luther in seiner damaligen friedfertigen Stimmung war auch darnach bereit, sich brüderlich mit den Schweizern zu vertragen. Daß aber beide Parteien trotz der wittenberger Concordienformel von 1536 und trotz der hier genannten helv. Confession ihre ursprünglichen Ansichten nicht aufgegeben hatten, zeigte sich später wieder, als Luther sein kurzes Bekenntniß vom Sacrament mit den ärgsten Schmähungen gegen die Schweizer herausgab. Auf dieses antworteten die Züricher 1545 durch das von Bullinger verfaßte wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. christl. Kirche glauben und lehren, insonderheit von dem Nachtmahl unsers Herrn, und in dieser aus 12 Abschnitten über das apostol. Symbolum und einer besondern Erklärung über das Abendmahl bestehenden Schrift trugen sie wieder ohne alle Schminke die einfache, trockene Lehre Zwingli's vom Sacrament des Abendmahls wie von Jesu Erhöhung vor. Auch blieb dieses „wahrhafte" Bekenntniß ihres Glaubens bei ihnen immer in hohem Ansehen selbst in Zeiten, wo sie sich geneigt zeigten, auf Calvins Vorstellungen einzugehen.

b. Aus der zweiten, calvinischen Periode.

Während so die drei Hauptkirchen von Zürich, Bern und Basel immer an dem ursprünglichen schweizerischen Lehrbegriffe festgehalten, die beiden erstern auch immer den Bann zurückgewiesen hatten, trotzdem daß derselbe in der ersten helvet. Confess. gebilligt worden war, hatte indessen Johann Calvin in Genf Manches an Zwingli's Lehre wie auch im Gottesdienste und Kirchenwesen geändert, und da ein Theil der berner Geistlichkeit auf dem französischen Gebiete dieses Cantons (im Waadtlande) sich seinem Einflusse hingab, war er deshalb auch schon öfters in verdrießliche Händel mit dem berner Magistrate gekommen, der durchaus von seiner finstern Prädestinations- und seiner mystischen Abendmahlslehre nichts wissen wollte. Um nun

auf einem Umwege an diesen anzukommen, suchte er sich zuvörderst mit den Zürichern zu verständigen, was ihm auch so ziemlich gelang. Es kam dort im Mai 1549 eine Uebereinkunft zu Stande, die im August von Calvin veröffentlicht wurde, nämlich:

6. Consensus Tigurinus oder Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. J. Calvini. Diese Schrift bestand aus 26 kurzen Artikeln, und drang zwar mit aller Entschiedenheit auf eine reale Gegenwart u. Mittheilung Christi im Abendmahle, ohne aber dadurch der zwinglischen Lehre, gegenüber der lutherschen, das Mindeste zu vergeben, so daß die Züricher, um den beständigen Vorwurf der Lutheraner zurückzuweisen, daß sie ein Abendmahl ohne Christum hätten, sich wohl geneigt fühlen konnten, darauf einzugehen, wenn sie auch in der Art, wie sich Calvin über die Gegenwart Christi erklärte, manches dunkel und zweideutig finden mußten [2]). Und ebenso ließen sich auch andere Städte diese Schrift gefallen. Die Berner aber ließen sich nicht zur Unterschrift derselben bewegen, sondern antworteten, daß sie darin einiges nicht klar genug fänden, auch nicht einsehen könnten, wozu wieder eine neue Confession nöthig und nützlich sein solle, da sie ihre Thesen und die Züricher ihre letzte Confession gegen Luther (1545) hätten. Symbolisches Ansehen hat diese Uebereinkunft nie erlangt, auch ist sie in Zürich selber bald wieder in Vergessenheit gekommen.

7. Consensus Genevensis oder De aeterna Dei praedestinatione, qua ad salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a *J. Calvino* expositus. Genev. 1552. Obschon Zwingli und Oekolampadius auch schon eine willkührliche Erwählung des Menschen zur Seligkeit gelehrt hatten, so war doch dieses bei ihnen noch nicht streng durchgebildete Dogma bisher noch keineswegs zur Kirchenlehre erhoben, sondern in den bis-

---

2) Hierbei mag vorläufig bemerkt werden: Zwingli statuirte höchstens eine ideale Gegenwart Christi im Abendmahle, als eine moralische Wirkung des Abendmahlsgenusses, per contemplationem fidei, Calvin, eine mystisch-reale, durch das Herniederströmen einer belebenden Kraft in die Seelen der Gläubigen von dem im Himmel bleibenden Leibe Christi, Luther eine substantielle Gegenwart desselben in und unter dem Brode.

herigen Confessionen meist übergangen oder blos flüchtig berührt worden. Calvin aber, der es in der horribelsten Fassung aufstellte, war nicht der Mann, der Andere ruhig ihren Weg gehen lassen konnte; er glaubte sich einmal zum Reformator der schweizer Lehre berufen und fing daher auch an, jenes Dogma durch allerlei Vorträge Andern aufzudringen. Schon in dem Consensus Tigurinus hatte er nicht unterlassen können, seiner mit Erwähnung zu thun, aber noch in einer Weise, mit der die Züricher zufrieden sein konnten. Nun aber verfaßte er 1551 den obigen ziemlich langen und gelehrten Tractat, der 1552 in dem nächsten Bereiche seiner Herrschaft, in Genf, gedruckt und angenommen wurde, und dann schickte er denselben auch den Theologen in Zürich, Bern und Basel zu. Diese jedoch verweigerten die Unterschrift, und die berner Regierung erklärte selbst noch 1554 die Lehre von der Prädestination für eine neue, allzu subtile und sehr bedenkliche, von der die Geistlichen nur mit der größten Bescheidenheit und Vorsicht reden sollten [3]). Mehr Glück hatte dagegen Calvin in Frankreich, Schottland und Holland, wie die folgenden Confessionen bezeugen.

8. Confessio Fidei Gallicana (Gallicarum ecclesiarum confessio etc. Confession de Foy, faite d'un commun accord par les François, qui desirent vivre selon la pureté de l'evangile de nostre seigneur J. Chr.), aufgesetzt (wahrscheinlich von Chandieu) und genehmigt auf einer Synode zu Paris 1559, und 1561 dem König Carl IX. überreicht, auch nochmals Heinrich IV. übergeben und von diesem 1571 confirmirt. Sie trägt französisch in 40 Artikeln die calvinische Lehre vor und ist in der deutschen Schweiz nicht angenommen worden. Eine lateinische Uebersetzung erschien 1566 in Genf.

9. Confessio Scoticana, aufgesetzt von Joh. Knox, einem Schüler Calvin's, und einigen Andern auf der Edinburger Synode 1560 und zuerst 1568 in schottischer Sprache gedruckt, dann

---

3) Vergl. Escher a. a. O. S. 240 f. Trechsel a. a. O. I. S. 187 f. 195. Heß, Leben H. Bullingers, Th. II. S. 40. Daß damals noch in Zürich Bullinger und Bibliander eine allgemeine Anbietung der Gnade Gottes lehrten, wie auch nur eine solche im Concensus Tigurinus zugelassen worden war, darüber siehe ebenfalls Escher a. a. O.

auch ins Lateinische übersetzt. Sie besteht aus 25 Artikeln und ist in Calvin's Geiste geschrieben, aber mit ziemlicher Milde in der Prädestinationslehre. Später ist sie wieder mit bestätigt worden in dem s. g. negativen Bekenntnisse v. J. 1581 (Generalis Confessio verae et christ. fidei et religionis), das auf zwei Seiten eine heftige Erklärung gegen den Katholicismus enthielt. Außerdem hat auch noch die Westminsterconfession oder die der Puritaner v. J. 1648 mit ihrem streng an die dordrechter Beschlüsse sich bindenden Lehren in Schottland symbolisches Ansehen erlangt. Diese hat den Titel: Confessio fidei in conventu theologg. auctoritate Parliamenti Angl. indicto elaborata etc., und besteht aus 33 Capiteln, die wieder in §§. eingetheilt sind. S. den Appendix zu Niemeyer's Collectio librr. symbol.

10. Confessio Belgica, ursprünglich eine Privatschrift des Guido de Bres, die bald in weiteren Kreisen Billigung fand. In französischer (wallonischer) Sprache gedruckt erschien sie zuerst 1561, dann kam sie auch holländisch heraus. Auf der dordrechter Synode wurde sie feierlich bestätigt. Sie besteht aus 37 Artikeln und ist in Calvin's Geiste verfaßt.

11. Die 39 Artikel der englischen Episkopalkirche, eine im J. 1562 unter der Königin Elisabeth veröffentlichte neue und bessere Redaction der unter Eduard VI. (1551) von Thom. Cranmer und Lanc. Ridley aufgesetzten 42 Artikel. Sie erschienen 1562 in London in einer lateinischen Octav- und in einer englischen Quartausgabe, und dann öfter, unter anderem 1571 mit dem Titel: Articuli, de quibus convenit inter Archi-Episcopos et Episcopos utriusque Provinciae et Clerum universum in Synodo Londini a. 1562 . . . . ad tollendam opinionum dissensionem et consensum in vera relig. firmandum, editi auctoritate sereniss. Reginae. In der Lehre halten sie eine gewisse Mitte zwischen Calvin und Luther.

12. Confessio Helvetica II. Die Entstehungsgeschichte dieser wichtigsten und am weitesten verbreiteten Confession ist in der Kürze folgende. Im November 1565, als in Deutschland vom Kaiser Maximilian II. auf den 14. Januar des folgenden Jahres ein Reichstag ausgeschrieben worden war, auf dem auch die Religionsangelegenheiten wieder zur Sprache kommen sollten, schrieb der zur reformirten

Kirche übergetretene und deshalb von den lutherischen Zeloten heftig angefochtene Churfürst Friedrich III. von der Pfalz an Heinr. Bullinger in Zürich und bat ihn um die Abfassung einer Confession, durch die er sich gegen die Verläumdungen der Lutherischen schützen könnte. Bullinger hatte eine solche, für den Fall seines Todes, schon im Pulte liegen und schickte sie dem Churfürsten, der damit sehr zufrieden war und sie ins Deutsche übersetzen lassen wollte. Mittlerweile hatte aber auch von Genf aus, wo Calvin 1564 gestorben war, dessen Freund und Nachfolger Beza bei den Zürchern und Bernern die Abfassung einer gemeinschaftlichen Confession in Anregung gebracht, und da diese eben nicht für eine neue waren, welche mancherlei Zusammenkünfte veranlaßt haben würde, so schlugen sie vor, die Bullinger'sche mit zur ihrigen zu machen und sie im Namen der Geistlichen an alle Gläubigen (nicht, wie es der Churfürst wollte, an den Kaiser) zu richten. Die Genfer waren damit einverstanden und bald waren auch die andern reformirten Cantone für dies Vorhaben gewonnen, ausgenommen Basel, wo Sulzer sich sehr zur lutherischen Lehre hinneigte, so daß der Druck der Confession in Zürich rasch begonnen und im März 1566 beendigt war. Neben dem lateinischen Texte erschien zugleich eine von Bullinger besorgte deutsche Uebersetzung, und ebenso eine französische von Beza in Genf. Diese Confession fand nicht blos in der Schweiz und Pfalz, sondern auch in Schottland, Frankreich, England, Polen und Ungarn großen Beifall und öffentliche Anerkennung, und seit 1644 erschien sie auch mit der Unterschrift Basels. Die erste lateinische Ausgabe hatte den Titel: „Confessio et Expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum .... concorditer ab Ecclesiae Christi ministris, qui sunt in Helvetia, Tiguri, Bernae, Scaphusii, Sangalli, Curiae Rhetorum, et apud confoederatos, Mylhusii item et Biennae, quibus adjunxerunt se et Genevensis Ecclesiae ministri, edita in hoc, ut etc.;“ in den folgenden Ausgaben wurden auch die Namen der andern Kirchen genannt, die sie angenommen hatten. Die Confession beginnt mit einer Vorrede an alle christgläubige Menschen in teutschen und welschen Landen, der zur Abwehr des Vorwurfes der Ketzerei aus dem Codex Justin. das kaiserliche Edict über den wahren katholischen Glauben beigefügt ist, und dann wird die Lehre der reformirten Kirche in einer sehr schönen Ordnung, in einer klaren, einfachen Sprache

und mit ziemlicher Genauigkeit und Bestimmtheit in 30 Capiteln vorgetragen und zwar so, daß immer der praktische Gesichtspunkt festgehalten und bei jeder Gelegenheit auf ein thätiges Christenthum gedrungen wird. Die ersten Capitel handeln von der heil. Schrift und deren Auslegung, von Gott, seiner Einheit und Dreifaltigkeit und von seiner Anbetung, von der Vorsehung, der Schöpfung und dem Fall des Menschen, die letzten vom Gottesdienst und seiner Einrichtung, von den Feiertagen, von Kirchengütern, von der Ehe und Haushaltung und von der Obrigkeit. In der Lehre vom Abendmahle ist zwar Calvin's Anschauungsweise vorherrschend, aber hier und da eine Hinneigung zu Zwingli's Vorstellungen nicht zu verkennen, in der Lehre von der Prädestination herrscht aber ein gewisser Universalismus vor. Bei der weiten Verbreitung, welche diese Confession gefunden hat, ist sie auch in sehr viele europäische Sprachen übersetzt worden, ja selbst in die arabische; aber trotzdem, daß sie fast überall eine freudige Anerkennung gefunden, hat sie doch nicht in der reformirten Kirche diejenige symbolische Geltung, wie die A. C. in der evangelischen erlangt, sondern jede Landeskirche ging vor, wie nach, ihren eigenen Gang.

13. Confessio Hungarica oder Czengerina. Sie wurde auf einer Synode der ungarischen Reformirten zu Czenger 1557 aufgesetzt und angenommen und besteht aus 11 Artikeln, unter denen der vom Abendmahl ganz calvinisch gehalten ist und stark polemisirt. Zum Calvinismus bekannten sich in Ungarn gewöhnlich die Magyaren, zum Lutherthum die Deutschen, und jede dieser Parteien zählte damals an die 1000 Gemeinden.

14. Confessio oder Repetitio Anhaltina, v. Jahr 1579, aber erst 1589 im Druck erschienen; sie ist ein in der Hauptsache mit der reformirten Lehre übereinstimmendes Bekenntniß aus der melanchthon'schen Schule, in welchem von Calvin's absoluter Prädestination keine Spur zu finden ist. Der eigentliche Uebertritt Anhalts zur reformirten Kirche geschah erst 1596.

15. Confessio Marchica, oder: „Des hochgebornen Fürsten Johann Sigismund, Markgrafen zu Brandenburg . . . Bekänndniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten" &c. 1614. Sie besteht aus 16 Artikeln und schließt sich an Calvin's Lehre vom Abendmahl und der Person Christi

an, ohne aber für dessen Particularismus zu stimmen. Außer ihr haben im Brandenburgischen noch symbolische Auctorität: a) das Colloquium Lipsiacum v. J. 1631, d. i. die Unterredung derer zu Leipzig 1631 anwesenden chursächsischen, brandenburgischen und hessischen Theologen von denen zwischen den Evangelischen streitigen Religionspunkten, und b) die Declaratio Thoruniensis, i. e. Generalis Professio doctrinae Ecclesiarum Reformatarum in Regno Poloniae, Magno Ducatu Lithauiae annexisque Regni Provinciis in conventu Thoruniensi anni 1645 ad liquidationem controversiarum maturandam exhibita d. 1. Septembris, bestehend aus 7 Artikeln. Diese 3 Bekenntnisse erschienen zusammen unter dem Titel: die drei Confessiones oder Glaubensbekenntnisse, welche in der churf. brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beachten befohlen worden. Cöln a. d. Spree, 1695. 4.

16. Canones Synodi Dordrechtanae oder Judicium Synodi nationalis reformatarum ecclesiarum Belgicarum, habitae Dordrechti anno 1618 et 1619 (vom 13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619 in 154 Sitzungen), cui plurimi insignes theologi reformat. ecclesiarum Magnae Britanniae, Germaniae, Galliae interfuerunt, de quinque doctrinae capitibus in eccl. Belgicis controversis: promulgatum 6. Maii 1619. Die fünf Artikel, in denen hier die Lehre der Remonstranten widerlegt und verworfen wird, handeln: 1) de divina praedestinatione (die hier mit aller Strenge und allen Consequenzen gelehrt wird); 2) de redemptione; 3—4) de hominis corruptione et conversione ad deum ejusque modo; 5) de perseverantia Sanctorum. In den Niederlanden, in Frankreich, dem größten Theile der Schweiz und in der Pfalz wurden diese Beschlüsse mit aller Bereitwilligkeit angenommen, obschon im Ganzen nur 28 auswärtige Theologen die Synode besucht hatten; in England, wo Jacob I. mit mehreren Theologen erst für sie eingenommen war, wurden sie schon 1620 wieder verworfen und alles Predigen über die Prädestination untersagt, in Hessen und Bremen wurden sie auch nicht angenommen, in Brandenburg hatte man von der Synode gar keine Notiz genommen und die mehr melanchthonisch gesinnte anhalt'sche Kirche war wohlweislich nicht eingeladen worden. Desto strenger nahm man es aber mit der Ausführung der Synodalsentenz in Hol-

land, wo gegen 200 remonstrantische Prediger abgesetzt und achtzig aus dem Lande vertrieben wurden.

17. Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de Gratia universali etc., ein ähnliches Prachtstück des strengen Calvinismus. Sie wurde 1675 von Heinr. Heidegger, Professor in Zürich, und einigen Andern vornämlich gegen den auf der Akademie zu Saumür durch Moses Amyrald eingerissenen Universalismus hypotheticus, dann aber gegen noch andere freiere Ansichten dieser Schule aufgesetzt und dann auf Betrieb Zürich's, Bern's und Basel's in der reformirten Schweiz, nicht ohne Widerstreben Neufchatel's und Genf's, wo der Universalismus unter den Bürgern Anhänger hatte, eingeführt. Sie besteht aus 26 Artikeln, von denen die drei ersten die Authentie des hebräischen Grundtextes der heiligen Schrift und die Inspiration der Vokale (gegen Ludwig Cappel) behaupten und die andern den strengen Partikularismus in der Prädestinationslehre vertheidigen. Da ihre Unterschrift anfangs überall erzwungen wurde, so wurde mit ihr ein förmlicher Gewissenszwang unter den fast zur Hälfte universalistisch gesinnten Predigern eingeführt. Churfürst Friedrich Wilhelm d. Gr. von Brandenburg beklagte sich darüber bitter bei den Schweizern (1685), und in Basel hob auch der Antistes Peter Werenfels diesen Zwang auf; aber in den andern Cantonen dauerte er fort, bis 1722 und 1723 die Könige von Preußen und England abermals auf die Aufhebung desselben drangen, worauf denn die Formel ihr symbolisches Ansehn wieder verloren hat. Vergl. Escher a. a. O. S. 243.

Catechismen.

1. Catechismus Genevensis, von J. Calvin zuerst 1541 französisch und 1545 lateinisch herausgegeben. Er handelt in 4 Hauptstücken vom Glauben, vom Gesetz Gottes, von dem Gebet und den Sacramenten und hat im Anhange mehrere Gebetsformeln und ein Tauf- und Trauformular. Er fand besonders in Frankreich Verbreitung; in Genf ist er wieder abgeschafft. Er beginnt mit den Fragen nach der Bestimmung und dem höchsten Gut des Menschen.

2. Catechism. Heidelbergensis s. Palatinus, 1562 auf Befehl Friedrich's III. von der Pfalz von Casp. Olevianus

und Zach. Ursinus verfaßt, den Geistlichen zur Annahme vorgelegt und 1563 deutsch herausgegeben unter dem Titel: „Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der churfürstl. Pfalz getrieben wird." Auch erschien er noch in demselben Jahre lateinisch und darauf in vielen andern Sprachen. Neben der zweiten helvet. Confession ist er das verbreitetste Symbol der reform. Kirche; auch ist er von der dordrechter Synode bestätigt worden, obschon er das calvinische Dogma von der Prädestination nicht in seiner Strenge festhält und auch in der Lehre vom Abendmahl etwas zu Zwingli sich zurückneigt. Er ist mit großer Klarheit, Präcision und Geschicklichkeit geschrieben und handelt in drei Hauptstücken (in 129 Fragen) vom Elend des Menschen, von der Erlösung und von der rechten Dankbarkeit dafür. Die Einleitung besteht blos aus den beiden Fragen: 1) was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? (Antwort: daß ich mit Leib und Seele, beide in Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin, der mich mit seinem theuern Blut erlöset ꝛc.) und 2) wie viel Stück sind dir nöthig zu wissen, daß du in diesem Trost seliglich leben und sterben mögest? (Antw.: drei Stück, erstlich wie groß meine Sünde und Elend seien, zum andern, wie ich davon erlöset werde ꝛc.) [4]).

3. Catechismus Tigurinus, der aus 4 Theilen mit 110 Fragen besteht und 1609 aus den ältern Catechismen Leo Judä's und Heinr. Bullinger's in die jetzige Form gebracht worden ist.

4. Church Catechism., auf Befehl Eduards VI. 1553 englisch und lateinisch herausgegeben und jetzt in der 1572 von Al. Nowel besorgten Revision in der ganzen Episkopalkirche gebräuchlich.

5. Der größere und kleinere Catechismus der Puritaner, der Westminsterconfession angehängt, 1649. S. den Appendix zu Niemeyers Collectio Confess. Reformat. p. 47—113.

Anmerkung. Zur Geschichte der reformirten Liturgie vergl. *Daniel,* Cod. Liturgicus P. III. Lips. 1851.

---

4) Vergl. über ihn: Simon von Alpen, Gesch. u. Literat. des Heidelb. Katechismus. Frankfurt a. M. 1840. Beckhaus in Illgen's histor. Zeitschrift VIII. 2. S. 39. Allgem. Encyclopädie Sect. 2. Thl. 4.

§. 15.

Bekenntnißschriften kleinerer Kirchengemeinschaften.

1. Arminianer.

Die Arminianer oder Remonstranten, obwohl aus der reformirten Kirche, in der sie entstanden, durch die dordrechter Synode ausgestoßen, sind doch eine ächt evangelisch=protestantische, bei der freiesten Schriftforschung auf dem Grunde der alten Bekenntnisse stehen gebliebene Kirchengemeinschaft, die jetzt, wo ihre Ansichten wieder in einem großen Theile der reformirten Kirche herrschend geworden sind, kaum mehr als eine von ihr abgefallene Partei betrachtet werden kann. Ihr Stifter war Jacob Arminius (Herrmann, Harmsen), geb. 1560 in Südholland, Schüler des Lamb. Danäus und Petr. Ramus in Leyden und des Beza in Genf, seit 1587 Prediger in Amsterdam und von 1603 an Professor in Leyden, wo er bald wegen einiger geringen Abweichungen von der calvinischen Prädestinationslehre von seinem Collegen Gomarus angegriffen und dadurch zu weitern Untersuchungen derselben veranlaßt wurde. Er fand mit seinen mildern und liberalern Ansichten bei den Beamten und andern Gebildeten Beifall, während der calvinische Zelot Gomarus einen großen Theil, namentlich den jüngern, der Geistlichkeit und des gemeinen, immer starke Phrasen liebenden Volkes auf seine Seite bekam und den Streit auch auf das Ansehen der symbolischen Bücher ausdehnte. Arminius wurde diesem Streite frühzeitig (1609) durch den Tod entrückt, und nun traten an die Spitze seiner Partei sein vieljähriger Freund, der beredte Prediger Joh. Uytenbogart und der geistig noch höher begabte und gelehrte Simon Episkopius, der, 1583 geboren, 1610 Dorfprediger und das Jahr darauf Professor der Theologie zu Leyden (an des abgegangenen Gomarus Stelle) wurde, und ihnen traten von weltlicher Seite bei der vielgelehrte und philosophische Syndikus von Rotterdam, Hugo Grotius (der zunächst gegen die orthodoxen Zeloten der Obrigkeit ein gewisses Oberaufsichtsrecht in Kirchensachen vindicirte und 1613 bei den Ständen einen für die Arminianer günstigen Beschluß auswirkte) und der eifrige Republikaner Johann von Oldenbarneveld, der mit seinem Patriotismus dem Prinzen Statthalter der Republik Moritz von Oranien im Wege

stand, weshalb dieser im weitern Verlauf des Streites auf die Seite der Gomaristen trat. Auf der Synode von Dordrecht (13. Nov. 1618 — 6. Mai 1619) gewannen die Letztern durch ihre Ueberzahl und ihr gewaltsames Verfahren bald die Oberhand, und die Remonstranten wurden verdammt und der ärgsten Verfolgung Preis gegeben.

Wichtige Bekenntnißschriften dieser Partei sind: 1) ihre 1610 den holländischen Ständen übergebene Vertheidigungsschrift: Remonstrantia, sive libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus, die aus 5 Artikeln bestand, in denen eine durch den Glauben bedingte doppelte Prädestination, zur Seligkeit oder zur Verdammniß, eine Widerstehbarkeit der göttlichen Gnade und eine Mitwirkung des Menschen zu seiner Besserung gelehrt wurde. Sie erschienen 1612 holländisch im Haag und lateinisch 1615 in Leyden und sind sonst häufig wieder abgedruckt worden. Die, welche bei der Lehre dieser Artikel stehen geblieben sind, heißen Quinquearticulares.

2. Die von Simon Episkopius verfaßte Confessio seu Declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes voçantur, super praecipuis articulis relig. christ. Harderw, 1622. 4. (auch in Episcop. Opp. II. 2. p. 69 ff.). Sie besteht aus 25 Artikeln und erörtert die ganze christliche Glaubenslehre, überall das Wesentliche des Christenthums, das Fundamentale des Glaubens und das zur Erbauung und Besserung Nützliche besonders hervorhebend. Ihr voran steht eine höchst lesenswerthe Abhandlung über den Werth der Glaubensbekenntnisse überhaupt, worin es heißt, daß dieselben nicht durchaus, als der wahren Freiheit und der Schriftautorität nachtheilig, zu verwerfen, sondern in gewissen Fällen nothwendig seien, nur müsse ihr Ansehen immer dem der heiligen Schrift untergeordnet bleiben und ihr Absehen blos auf das Bekenntniß der nothwendigen und für das Leben nützlichen Glaubensartikel gerichtet sein.

3. Die sehr klare und bündige, ebenfalls von Episkopius verfaßte Apologia pro Confessione sive Declaratione sententiae eorum, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes — — contra censuram quatuor Professorum Leidensium. 1629. 4. (Opp. II. 2. p. 95—283).

4. Die von den Remonstranten herausgegebenen Acta et Scripta Synodalia Dordracena etc. Harderw, 1620, von denen der

erste Theil historischen Inhalts ist, der andere eine Vertheidigung der 5 Artikel enthält.

5. Die in holländischer Sprache erschienene „Unterweisung in der christlichen Religion" von Joh. Uytenbogart, edit. 2. 1640., der erste Katechismus der Partei.

Aber alle diese Schriften haben bei ihnen blos ein hohes moralisches Ansehen und sollen blos als ächte Zeugnisse ihrer Lehre dienen; denn dem Symbolzwang sind die Remonstranten so entgegen, daß sie gegen ihn die ersten Vorkämpfer in der protestantischen Kirche geworden sind.

Andere wichtige Schriften aus ihrer Mitte sind: Sim. Episcopii († 1643) Institutt. theologic. librr. 4., ein zwar nur bis zur Hälfte vollendetes, aber durch seine Ideen Epoche machendes dogmatisches Lehrbuch, in welchem wiederum die Theologie als eine praktische Wissenschaft aufgefaßt und immer die Nothwendigkeit und Wichtigkeit jedes Lehrsatzes erwogen wird (Opp. T. I.); Hug. Grotii († 1645) defensio fidei catholicae de Satisfactione Christi (gegen die Socinianer) 1617. 8., und dessen berühmtes Buch de veritate relig. christ. 1627; Ph. Limborchii theologia christ. Amst. 1686, (die vollständigste und geistreichste, aber schon sehr pelagianisirende Darstellung des armin. Lehrbegriffes) und Steph. Curcellaei († 1659) Institutio relig. chr. in opp. theol. 1675.

Nachdem die Arminianer (seit dem Tode des Prinzen Moritz 1625) in Holland wieder Duldung erlangt hatten, gründeten sie (1630) in Amsterdam ein eigenes theologisches Seminar oder Gymnasium, an welchem Episkopius, Curcelläus, Limborch und später ein Clericus und Wetstein gewirkt und den religiösen Ansichten Bahn gebrochen haben, die jetzt weit und breit in der protestantischen Kirche herrschend sind. Wenn daher in neuerer Zeit die Gesellschaft der Remonstranten immer mehr abgenommen hat, so ist das blos die Folge davon, daß sie ihre Mission nun erfüllt und mit ihren Principien den Sieg gewonnen hat. Die unter ihr zur Zeit der Verfolgung (1619—30) entstandene mystisch-schwärmerische, das Predigtamt verachtende Secte der Collegianten ist ausgestorben oder unter den Mennoniten verschwunden. Vergl. zu diesem §.: Regenboog, Geschichte der Remonstranten. Aus dem Holländischen, Lemgo 1781. Walch Relig.

Streitigkeiten außer der luther. Kirche. III. 540. Mosche, historia sentent. Remonstr. Jen. 1790. Franke, de historia dogmatum Armin. Kil. 1804.

2. Socinianer.

Nachdem einmal durch das Schriftprincip die Macht der kirchlichen Auctorität grbrochen war, konnte es nicht fehlen, daß sich bei der allgemeinen Aufregung der Geister im 16. Jahrh. auch Leute von weniger Mäßigung und praktischem Sinne an das Werk der Reformation herandrängten und auf Grund ihrer Schriftauslegung oder vielmehr im dunkeln Drange eines neuen Subjectivitätsprincips eine radikale Umwandlung des kirchlichen Wesens verlangten. Das thaten zuerst auf dem praktischen Gebiete die Wiedertäufer, die auf eine ganz neue kirchliche und bürgerliche Ordnung hinarbeiteten, und bald auch, im Anschluß an sie, auf dem theoretischen die ersten Antitrinitarier, die von den Socinianern durchaus zu unterscheiden sind. Die Ersten derselben waren Ludwig Hetzer (1529 in Constanz hingerichtet) mit seinem geistesstärkern Freunde Joh. Denck aus der Oberpfalz, Joh. Campanus aus dem Jülichschen, der 1529—31 in und um Wittenberg und dann in Niedersachsen sein Wesen trieb, und der eben so gelehrte und scharfsinnige, als philosophisch mystische Mich. Servet aus Spanien, der schon 1531 eine Schrift de Trinitatis erroribus libr. septem herausgegeben hatte und 1553 wegen einer andern (Christianismi restitutio) in Genf verbrannt wurde. Dazu kamen dann bald darauf eine Menge Ultraliberaler aus Italien, die, aus ihrem Vaterlande geflohen, zunächst in der Schweiz sich einnisteten und dann in Polen Propaganda machten, als z. B. der ehemalige Capuziner und gefeierte Fastenprediger Bernardin Ochino, Georg Biandrata, ein vornehmer Arzt, der 1557 nach Genf kam, Matteo Gribaldo, ein angesehener Rechtsgelehrter, Alciati aus Piemont, Valent. Gentile aus Kalabrien (1566 zu Bern hingerichtet) und der durch und durch skeptische, aber immer vorsichtige Lelio Sozzini (geb. 1525 zu Siena), der sich von 1547 an, seine vielen Reisen abgerechnet, meistens in der Schweiz aufhielt. Sie Alle waren aber wohl im Negiren der kirchlichen Lehren von der Trinität, den Sacramenten, der Satisfaction und Fleischesauferstehung und in

der Opposition gegen die Kindertaufe einig, keineswegs aber in dem, was an deren Stelle treten sollte. Namentlich in der Trinitätslehre waren Einige blos sabellianisch oder samosatenisch, Andere arianisch gesinnt, und die Meisten gefielen sich in einem gnostisch-pantheistischen Systeme[1]). In Polen bildeten sie schon seit 1565 eine von der reformirten Kirche getrennte ecclesia minor, und hier, wie in Siebenbürgen, kam auch schon eine äußerste Linke zum Vorschein, die Christo blos eine menschliche Natur zuerkannte und ihm alle göttliche Verehrung verweigerte, während das Centrum der Partei unter Georg Pauli und Georg Schomann Christum zwar auch als bloßen Menschen betrachtete, aber wegen seiner Erhöhung göttlich verehren zu müssen glaubte.

Ein Glück war es daher für den Antitrinitarismus, daß 1579 in Faustus Socinus, einem Neffen des Lälius (geb. 1539 zu Siena), ein Mann nach Polen kam, der mit ächt praktischem Sinne und mit aller Festigkeit auf Colloquien und Synoden und durch eine Menge Schriften den Unitarismus von allen anabaptischen Ideen zu reinigen und die verschiedenen Fractionen desselben in dem Bekenntniß des einen wahren Gottes, des Vaters, und der rein menschlichen Natur unsers wegen seiner Erhöhnng göttlich zu verehrenden Erlösers, wie überhaupt in dem Bekenntnisse eines rein biblischen und praktischen Christenthumes zu vereinigen strebte. Er fand darin zwar anfangs vielen Widerstand, aber endlich drang er doch durch, so daß schon geraume Zeit vor seinem Tode (1604) alle dortigen Unitarier in eine wohlorganisirte, Synoden und eine Akademie habende, Gesellschaft vereinigt waren und derselben fast überall die Gebildetsten und Vornehmsten in Polen angehörten. Zu den Häuptern derselben in der ersten Periode gehörten der aus Gotha gebürtige, 1591 in Straßburg für den Unitarismus gewonnene und als Geistlicher (1622) in Polen gestorbene Valentin Schmalz, ein scharfer Polemiker, dann Johann Völkel aus Grimma, eine Zeitlang des Socinus Amanuensis, dann Rector und Prediger († 1618), ein guter Systematiker, Christoph Ostorodt aus Goslar, der in Königsberg studirt hatte,

---

1) Ihre Lehren und Systeme s. bei F. Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socinus. Erstes Buch (Mich. Servet u. seine Vorgänger). Heidelberg 1839. Zweites Buch (Lelio Sozzini u. A.) 1844.

darauf in Pommern Rector geworden war und 1585 zu den Unitariern übertrat, sowie die polnischen Ritter Moscorovius, Goslaw u. A. Der zweiten Periode aber gehören an: Johann Crell aus Franken, der 1612 von Altorf nach Polen kam († 1631), Jonas Schlichting, ein gelehrter polnischer Ritter († 1661), Mart. Ruarus, ein großer Sprachenkenner, von Wollzogen aus Oestreich, Andr. Wiszovaty, ein Enkel des Socinus († 1678) u. A. — lauter Männer, die sich an Gelehrsamkeit und geschmackvoller Bildung mit den berühmtesten Gelehrten ihrer Zeit messen konnten [2]).

Als eifrige Vertheidiger einer wahren Glaubens- und Gewissensfreiheit haben die Socinianer nie daran gedacht, irgend einer ihrer Schriften eine symbolische, den Glauben und die Lehre normirende Auctorität beizulegen, sondern ihre Bekenntnisse sollen ausdrücklich nur Zeugnisse des in ihnen lebenden Glaubens und der Aenderung und Fortbildung fähig sein. Als ihr Hauptbekenntniß gilt der größere Rakauer Katechismus (in Verein mit einigen Andern verfaßt von Valentin Schmalz), der zuerst 1605 zu Rakow, dem Hauptsitz der Socinianer, polnisch in 12., dann 1608 (mit einer Dedication an die Wittenberger) deutsch und 1609 lateinisch (mit einer Dedication an Jacob I. von England) erschien, mit dem Titel: Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithaniae et aliis — — provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Chr. esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Rak. 1609. 12. (neue Ausgabe 1739.) Er besteht aus 10 Sectionen, von denen wieder mehrere in Capitel eingetheilt sind; vergl. *Joh. Andr. Schmidi*, Progr. de Catechesi Racoviensi. Helmst. 1707 und Köcher's katechet. Geschichte der Waldenser *rc.* Jena 1768. Eine zweite verbesserte Ausgabe erschien gegen 1665 zu Amsterdam, eine dritte ebendaselbst 1680, und die vierte, die sich in der Erlösungslehre der arminianischen Acceptilations- und symbolischen Opfertheorie nähert, 1684. Zugleich

---

2) Vergl. Otto Fock, der Socinianismus nach s. Stellung in der Gesammtentwickelung *rc.* (Kiel 1847) I. Abth. p. 159 ff.

mit diesem größern erschien auch „der kleine katechismus zur uebung der Kinder," zu Rakow 1605, polnisch und deutsch.

Beiden Schriften liegt zu Grunde: Fausti Socini Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones (quam Catechismum vulgo vocant) eine bei den Socinianern in hohem Ansehen stehende, aber unvollendet gebliebene Schrift, die blos die Lehren von Gott und Christo enthält. Sie befindet sich unter Socin's Werken in der Bibliotheca fratrum Polon. T. I.

Auch gehört hieher die von Jonas Schlichting mit Zugrundelegung des apostolischen Symbolums verfaßte und in mehrere Sprachen übersetzte Confessio fidei christ. illarum Ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum J. Chr. et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorem. 1642.

Andere wichtige und angesehene Schriften sind unter denen Socin's: die Abhandlung de sacr. Scripturae auctoritate, in der fast ganz schon mit den Gründen des neuern Supranaturalismus die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift bewiesen wird — die Schrift de Jesu Christo Servatore, hoc est, cur et qua ratione J. Chr. noster Servator sit, die de statu primi hominis und die Praelectiones theologicae, eine unvollendet gebliebene, blos den anthropologischen und soteriologischen Theil enthaltende Dogmatik. Sie alle befinden sich in dem I. und II. Foliobande der Bibliotheca Fratrum Polon., in dem 3. und 4. Bande folgen die wichtigern Schriften der andern Theologen.

Literatur: *Sandii* bibliotheca Antitrinitariorum. Freistadt (Amsterd.) 1648. 8. *Bock*, historia Antitrin. Regiom. 1774 f. 2 Thle. in 3 Bdn. *Lubieniecii*, hist. reformat. Polon. Amst. 1685. *Abr. Calov.*, Socinianismus profligatus. 1668. *Scherzer*, collegium Antisocinian. 1672. *Illgen*, Vita Laelii Socini. Lips. 1814. Ziegler in Henke's Magazin IV., 201 ff. Bengel in Flatt's Magazin 14 u. 15. *Bauermeister*, de system. Socinian. dogm. Rost. 1830. Fock, in der schon angeführten vorzüglichen Schrift, deren erster Theil den Socinianism. nach seiner geschichtlichen Entwickelung schildert, während der zweite seine Dogmen darstellt.

Anmerkung. Vom J. 1638 an begannen in Polen die Verfolgungen gegen den Socinianus und 1660 mußten alle seine An=

hänger das Land verlassen. Die Meisten gingen nach Siebenbürgen, wo es schon mehrere unitarische Gemeinden gab, und Andere zerstreuten sich in Schlesien, Preußen und den Niederlanden, wo sie mit der Zeit eingingen. Jetzt giebt es nur noch bestimmte unitarische Kirchengemeinschaften in Siebenbürgen (etwa 40,000 Seelen mit 120 Geistlichen und einem Superintendenten zu Klausenburg, die den ältern Socinianern in der Lehre noch am nächsten stehen, obschon sie manche Bestimmungen durch eine biblische Ausdrucksweise gemildert haben), ferner in England (etwa 300 Gemeinden, die jetzt mehr auf dem Standpunkte des theistischen Rationalismus stehen) und in Nordamerika (etwa 300 Gemeinden, wo der geistreiche Theod. Parker Religion, Offenbarung und Schrift mehr innerlich und spiritualistisch in der Weise der neuern gläubig-freien Theologie auffaßt).

3. Bekenntnisse der Mennoniten.

Die Mennoniten sind hervorgegangen aus dem großen Haufen der alten Wiedertäufer, die sich bald nach dem Beginn der Reformation durch ihre fanatische Opposition gegen alle kirchliche und bürgerliche Ordnung und durch ihre revolutionären Weltverbesserungsversuche berüchtigt, verhaßt und unglücklich gemacht hatten. Nach dem unglücklichen Ende ihres Reiches im Münsterschen fingen viele von diesen überall zerstreuten Schwärmern doch an einzusehen, daß die Zeit zur Aufrichtung eines neuen weltlichen Reiches noch nicht gekommen sei, und sie beschränkten sich daher nun darauf, vor der Hand eine reine, wahrhaft heilige christliche Kirche herzustellen, ohne aber in ihren Ansichten über dieselbe einig werden zu können. Da trat denn 1536 ein Mann zu ihnen über, der bisherige Priester Menno Simonis aus Friesland (geb. 1505 bei Franecker), der die Gemäßigteren der Partei in Ost- und Westfriesland, in Geldern, Holland, Brabant, Westphalen, Liefland und anderwärts durch seine ehrwürdige Persönlichkeit und eine unermüdliche Thätigkeit nach und nach zu einer gewissen kirchlichen Ordnung und Verfassung und auch so ziemlich im Glauben vereinte. Mit Allen aber gelang es ihm nicht, und auch unter seinen Anhängern entstanden noch vor seinem Tode (1561) wieder mehrere Parteien, noch mehrere aber späterhin. Seine Lehre kam in den Hauptpunkten darauf hinaus, daß er die Kinder-

taufe, das Schwören, den Krieg, die Rache, die Ehescheidung aus andern Ursachen, als des Ehebruches wegen verwarf, daß er die Kirche als eine Versammlung von Heiligen darstellte und deshalb eine strenge Kirchenzucht mit dem Banne für nothwendig hielt und von Christo behauptete, er habe sein Fleisch nicht von der Maria empfangen, sondern sei unmittelbar von Gott in dem Leibe derselben geschaffen worden und so rein von der Erbsünde geblieben. Die weitern Spaltungen der Mennoniten entsprangen meistens aus ihren verschiedenen Ansichten über die Strenge des Bannes, der Sitten und des Lebens, öfters aber gaben sich auch dogmatische Verschiedenheiten mit kund. Die milder Gesinnten hießen Waterländer oder die Groben, die strenger Gesinnten die Feinen, und auch diese zerfielen bald wieder in Flaminger und Friesen. Letztere vereinigten sich wieder 1630 zu Amsterdam und 1649 zu Haarlem, und späterhin traten die Meisten zu den Waterländern über, so daß der Feinen nur noch wenige blieben. Auch theilten sie sich in remonstrantisch Gesinnte (Galenisten), die sich in den Glaubenslehren etwas indifferent zeigten, und in mennonitisch Gesinnte (Apostoolen) und in Baptisten, und diese zerfallen wieder in Partikular- und Universalbaptisten, je nachdem sie Calvin anhangen oder nicht. In Galizien, wo unter ihnen noch der alte Rigorismus herrscht, theilten sie sich sogar wegen der Rocktracht in Heftler und Knöpfler. Jetzt lassen sich etwa drei Hauptparteien unterscheiden: 1) die ziemlich zusammengeschmolzenen Feinen oder Strengen oder die alten Flaminger, welche in der Trinitätslehre den Gebrauch des Wortes Person als unbiblisch verwerfen, mit Menno die Erschaffung Christi im Mutterleibe behaupten, das Fußwaschen der Heiligen exerciren und den Bann in der größten Strenge ausüben, so daß sie selbst Eltern und Kinder dadurch trennen; 2) die Groben oder Gelinden, unter denen sich wieder die mennonitisch Gesinnten von den remonstrantischen durch ein strengeres Festhalten der alten Grundsätze, durch eine größere Uebereinstimmung mit dem reformirten kirchlichen Lehrbegriffe und durch den größern Werth, den sie auf die Bekenntnisse legen, unterscheiden; 3) die Baptisten in England und Amerika, die mit den andern Taufgesinnten eigentlich nur eine größere Lehrfreiheit und das Taufen der Erwachsenen durch Untertauchen und eine strengere Kirchenzucht gemein haben, während sie sonst in der Lehre und in Betreff der Obrigkeit,

des Eides und Krieges mit den Reformirten übereinstimmen. (Vergl. Tzschirner in der Fortsetzung der Schröckh'schen K.-Gesch. Thl. IX. S. 277 ff.)

Wichtigere Glaubensbekenntnisse dieser Parteien sind:

1) Die Korte Belydenisse des Geloofs etc., Praecipuorum christ. fidei articulorum brevis confessio, von den beiden Lehrern der Waterländer, Joh. Ries und Lubbert Gerardi 1580 aufgesetzt, und 1686 und 1716 abermals herausgegeben, auch befindlich in Herm. Schyn's Historiae Mennonitarum plenior deductio, Amst. 1729. p. 172 ff. Es besteht aus 40 Artikeln und enthält den Glauben der Groben, also der großen Mehrheit.

2) Sechs flamingische Bekenntnisse von 1591, 1626 (von Outermann), 1629 (das Oelzweiglein), 1630 (ein größeres von Centz in 21 Artikeln), 1632 (das zu Dordrecht aufgesetzte Bekenntniß der waffenlosen Christen rc. von Cornelis) und eins von 1664, zu Leyden genehmigt. (Vergl. Schyn a. a. O. p. 79 ff. *Köcher*, Biblioth. symb. p. 467 ff. Benthem's holl. Kirchenstaat I, 845 ff.) Auch gehört hieher die Confessio illorum Mennonistarum in Prussia, qui Clarici vocantur. 1784. 4.

3) Die Glaubenslehre der wahren Mennoniten (der mennonitisch gesinnten Groben) oder Taufgesinnten, aus deren öffentlichen Glaubensbekenntnissen zusammengezogen von Cornel. Ris (Lehrer der Mennoniten), Hoorn 1766. Deutsch, mit der Approbation mehrerer Gemeinden, Hamburg 1776.

Außerdem giebt es aber noch mehrere Bekenntnisse, da diese Partei keinem derselben je eine verbindliche Kraft beigelegt hat.

Katechismen sind: die kurze Unterweisung im christlichen Glauben von Dooregest, Beets und Schyn, Amsterdam 1697 und 1723. 8., bestehend aus 28 Capiteln, und ein Auszug daraus von Schyn, ferner einer von Jac. Cat (Amsterdam 1736) und von Baudouin und Andern. Vergl. Köcher a. a. O.

Zwei Glaubensbekenntnisse der Baptisten von 1689 und 1691 stehen in Alberti's Briefen über den Zustand der Religion und Wissenschaft in Großbritannien, Thl. 4, S. 1245 ff.

Am stärksten sind die Taufgesinnten fortwährend in Nordholland und Friesland geblieben, wo sie vielleicht noch 150 Gemeinden bilden

und in Amsterdam ein eigenes Gymnasium haben. Die Baptisten aber in England und Amerika sind an Zahl stärker.

Wichtige Schriften über diese Partei sind die von dem mennonitischen Arzt und Lehrer Herrm. Schyn 1723 zu Amsterdam herausgegebene Historia Christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur und desselben Historiae Mennonit. plenior deductio, Amst. 1729. (beide zugleich apologetisch); dazu sind aber zu vergleichen die aufrichtigen Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten &c., von Sim. Fr. Rues, Jena 1743.

4. Bekenntnisse der Quäker.

Die Secte der Quäker ist unter allen andern bei weitem die interessanteste durch ihre ganz eigenthümliche, mystisch philosophische Auffassung des Christenthumes, durch ihre sanfte Geistesstille und reine Sittlichkeit, durch ihre Ausdauer in den heftigsten Verfolgungen und ihre gemeinnützige, segensreiche Wirksamkeit. Im Anfange aber bestand sie fast nur aus ungebildeten religiösen Schwärmern und Fanatikern, die ihre Mystik und ihren sittlichen Rigorismus aller Welt aufnöthigen wollten. Ihr Stifter war der überspannte Schuster Georg Fox (geb. 1624 in der englischen Grafschaft Leicester), ein Mann, der mitten in den politischen und kirchlichen Stürmen, die damals in England tobten, und mitten unter den sich damals bekämpfenden Presbyterianern, Episkopalen und Baptisten, wahrscheinlich durch baptistische Schriften mit in die allgemeine geistige Gährung hineingezogen, 1049 den Beruf in sich fühlte, als Prophet auszugehen, die Welt und den christlichen Lehrstand zu strafen, die Menschen auf das innere Licht hinzuweisen, das Jeden erleuchte, und ein Häuflein reiner, unsträflicher, die Lust der Welt, den Krieg, den Eid und jeden Ranguntterschied verwerfender Kinder des Lichtes zu sammeln. Mit solchen Lehren mußte er in einer solchen aufgeregten Zeit (unter Cromwell und Karl II.) bei Vielen Beifall finden, und obwohl er mehrmals wegen seiner Insolenz gegen die Geistlichen eingesteckt wurde und dies auch seinen Emissären widerfuhr, so mehrten sich doch seine Anhänger von Jahr zu Jahr, so daß er schon 1658 eine Generalversammlung derselben in Bedfort halten konnte. Aber wohl mehr als er selber trugen zu ihrem Wachsthume einige ange-

sehene Männer bei, die sich an ihn anschlossen, in seine Lehre mehr Licht und Zusammenhang brachten und auch seinen Fanatismus dämpften, Sam. Fisher, Georg Keith, Robert Barklai (geb. 1648 zu Edinburg, seit 1667 Quäker) und Wilh. Penn (geb. 1644, ebenfalls im Jünglingsalter schon Quäker, Verfasser mehrerer Schriften und Gründer der bekannten Colonie in Amerika). Als Fox 1691 starb, war seine Secte schon einige Jahre in England und Amerika geduldet und hatte auch ein paar kleine Filialgemeinden in Holland. Die in Emden, Hamburg, Altona und Danzig entstandenen gingen aber bald wieder ein unter dem Drucke der Protestanten, und erst seit 1791 hat sich wieder eine in Pyrmont constituiren dürfen.

Schriften von symbolischem Ansehen wird man bei diesen von innen erleuchteten, glaubensfrohen, im Gefühl ihrer Erlösung seligen Mystikern, die das innere Wort über das geschriebene stellen, gar nicht suchen. Doch stehen bei ihnen vor Allem zwei Schriften von Robert Barclay in hohem moralischen Ansehen: 1) Catechismus et Fidei Confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo inter eos praesidente. Roterd. 1676 (ursprünglich englisch 1673, deutsch 1679. 1744.), und 2) Theologiae vere Christianae Apologia, Carolo II. Magn. Brit. Regi a Rob. Barclaio, Scoto-Britanno, oblata. Amst. 1676. 4. Deutsch 1684. 1740, eine ausführliche, gelehrte und scharfsinnige Schrift, die den Lehrbegriff in 15 Sätzen darlegt und biblisch begründet. Denn mit der Schrift wollen die Quäker stets in Uebereinstimmung sein und bleiben, auch haben sie neuerlich wieder gegenüber den unter den Anhängern des Elias Hicks vorgekommenen Uebertreibungen ihres Spiritualismus ihren Glauben an die göttliche Autorität der Schrift bestimmt ausgesprochen. S. Allgem. Kirch.-Zeitung 1829. S. 782 ff.

Zur Geschichte dieser Partei vergl. Croesii historia Quakeriana. Amst. 1695. 1703. Deutsch, Berlin 1696. W. Sewel, Geschichte vom Ursprung, Zunehmen und Fortgang der Christen, so Quaker genannt werden, holl., Amsterdam 1717, deutsch 1742. Clarkson a portraiture of Quakerisme. Lond. 1806. Tuke, die Rel.-Grundsätze, zu welchen die Gesellsch. d. Quäker sich bekennt; aus dem Engl., Leipzig 1828.

Anmerkung. Von andern, kleinern Secten möge hier nur noch Folgendes stehen:

Die Waldenser haben ihre Stammsitze in zwei piemontesischen Thälern, wo sie schon im Anfange des 12 Jahrh., also vor dem von Petrus Waldus 1170 in Lyon gestifteten Verein zur Verbreitung des reinen Evangelii (Pauperum de Lugduno) als verbundene Freunde derselben heil. Sache, eines ächt apostolischen Glaubens und Lebens, vorkommen, worauf dann auf sie auch der Name der Brüder im südlichen Frankreich übergegangen sein mag, wenn derselbe ihnen nicht als Thalleuten beigelegt worden ist. Ihr erster Katechismus stammt aus dem 12. Jahrh. und handelt in 3 Abschnitten von dem Glauben, der Liebe und Hoffnung. Ihr ältestes Glaubensbekenntniß vom J. 1120 lehrt den Glauben an einen Gott, Vater, Sohn und heil. Geist, an den Sündenfall der Menschheit, an Christum unsern einigen Mittler und Fürsprecher und verwirft das Fegfeuer, die Messen, das Fasten und überhaupt alle Menschensatzungen, es erkennt nur 2 Sacramente an, als Zeichen himmlischer Dinge (in Zwingli's Sinne) und fordert Gehorsam gegen die Obrigkeit. S. Ferd. Bender, Gesch. d. Waldenser. Ulm 1850. S. 18. Ein anderes aus der Reformationszeit vom J. 1532 stimmt den Schweizern auch in der Lehre vom freien Willen und der Vorherbestimmung bei und erklärt das Schwören, die Ehe und den Güterbesitz der Geistlichen und die Bekleidung obrigkeitlicher Aemter für erlaubt. S. ebendaselbst S. 136 ff. Ihr wichtigstes, das sie noch auf einer Synode 1839 für den wahren Inbegriff und die reinste Auslegung der heil. Schrift erklärt haben, ist das von ihnen 1655 veröffentlichte, welches in 33 Artikeln fast ganz den Lehren und Grundsätzen der protest. Kirche huldigt, nur daß es sich mehr für eine völlige Wiederherstellung der urchristlichen Sitte und Kirchenordnung erklärt. S. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter. II. Band, S. 668—673. Fleck, theolog. Reisefrüchte II. S. 84 ff. Jetzt bilden die Waldenser in Piemont noch 15 Gemeinden, deren jede ein Presbyterium (Consistorium) mit dem Pfarrer als Präsidenten hat. Alle 5 Jahre wird eine Synode gehalten und während dem vertritt ein von der letzten Synode gewählter Kirchenrath (die Tafel) die Stelle derselben. Ihr Gottesdienst ähnelt dem reformirten, insonderheit englischen. Ihre alte Kirchenzucht besteht fort. Ihre Geistlichen haben meistens in Genf

und Lausanne studirt, wo für sie ansehnliche Stipendien gestiftet sind.

2. Die Herrnhuter stammen von den alten böhmischen und mährischen Brüdern ab, die wieder (im 15. Jahrh.) aus einer Vermischung glaubenstreuer Taboriten, eingewanderter Waldenser und älterer evangelischer Separatisten entstanden waren und nach der Reformationszeit äußerlich mit der lutherischen und reformirten Kirche sich unirt hatten (Consensus Sendomiriensis, sive Consensus mutuus in religionis christ. capitibus inter ecclesias Poloniae, Russiae, Lithuaniae et Samogitiae etc., quae juxta Confessionem Augustanam, Fratrum Bohemorum et Helveticam aliquo modo a se dissendire videbantur, factus in Synodo Sendomiriensi 1570. Confessio Bohemica, h. e. omnium trium ordinum Regni Bohemiae, Corpus et Sanguinem J. Chr. in Coena sub utraque specie accipientium, 1575 Maximiliano II, a. 1608 Rudolpho II humillime oblata — eine Gesammtconfession der Lutheraner, Calvinisten und böhmischen Brüder. S. Niemeyer's Collection. Confessionum in Reform. Eccl. publicatarum. p. 819 ff.). Von diesen böhmischen Brüdern, die in und nach dem dreißigjährigen Kriege auf's heftigste verfolgt wurden, kam ein Theil 1722 nach Berthelsdorf in der Oberlausitz, wo sie von dem Grafen Nic. von Zinzendorf mit offenen Armen aufgenommen und in dem von ihnen erbauten Herrnhut zu einer neuen Brüdergemeinde vereinigt wurden d. h. zu einem besondern kirchlichen Verein inmitten der protestantischen Kirche, der sein Absehen weniger auf das strenge Festhalten eines bestimmten Lehrtropus, als auf eine wahre, dem Glauben an Jesu Verdienst entspringende (pietistische) Frömmigkeit des Herzens, auf eine ächt apostolische Zucht und Kirchenordnung und auf die Ausbreitung des Evangelii unter den Heiden gerichtet hatte. Die Herrnhuter wollen also den Augsburger Confessionsverwandten beigezählt sein, doch soll in ihrer Mitte die auf Grund der Confession von 1575 vollzogene Union zwischen den Anhängern der Augsb., der helvet. u. der Confession der böhmischen Brüder v. 1532 stets in Kraft bleiben. Die Hauptsache ist ihnen ein treues Halten an Gottes Wort und ein freudiges Erlösungsbewußtsein im Glauben an Jesum, das Lamm Gottes. Dabei steht bei ihnen eine Schrift Spangenberg's in

hohem Ansehen, die Idea fidei Fratrum oder kurzer Begriff der christl. Lehre in den evangel. Brüdergemeinden. Barby 1779.

3. Die Methodisten (von Ideler auch mit in der Geschichte des relig. Wahnsinnes aufgeführt) sind eine in der englischen Hochkirche entstandene und von dieser sich absondernde, aber nicht gerade lossagende schwärmerische Pietistensecte, welche die Gnade nicht ruhig abgewartet, sondern methodisch gesucht wissen will durch einen künstlich erregten, bis zu convulsivischer Höllenangst gesteigerten Bußkrampf, in welchem erst die Gnade zum Durchbruch kommen könne. Ihr Stifter war um 1729 Johann Wesley, Lehrer zu Oxford, der zuerst einige Studirende um sich vereinigte. 1732 trat Georg Whitfield bei, durch den das Vereinsleben eine noch bestimmtere Richtung bekam. Aber schon 1741 trat eine Trennung ein in arminianische Wesleyaner und calvinische Whietefieldianer. Ihre Grundsätze findet man unter Anderm in Wesley's Predigten und seines Mitreformators christl. Reden (Frkf. 1743), wie in den Lebensbeschreibungen beider Männer. S. die Literatur in den Compendien der K.-Geschichte.

Der Symbolik zweiter Theil.

Der symbolische Lehrbegriff der evangelisch-lutherischen Kirche, in Vergleich mit der öffentlichen Lehre der andern Kirchen.

Einleitung.

Kurze Uebersicht und Charakteristik der vornehmsten kirchlichen Systeme.

Obschon die Lehre unserer Kirche vom Glauben, Cultus rc. in unsern symb. Büchern nicht in einer systematischen Form und Ordnung vorgetragen, sondern manches, was zusammengehört, ganz getrennt von einander erörtert worden ist (z. B. in der A. C. die Lehre vom freien Willen und von der Ursache der Sünde, Art. 18. u. 19., ganz getrennt von der von der Erbsünde, Art. 2.), so stehen doch fast alle Artikel in einem ziemlich engen innern, dogmatischen Zusammenhange sowohl unter sich, als mit einem vorherrschenden religiösen Haupt- und Grundgedanken, und ebenso finden sie alle ihre äußere Begründung und Begränzung in einem obersten formalen Princip.

Dieses formale Princip, auf welches sich unsere Kirche mit ihrer ganzen Doctrin und Verfassung stützt, besteht in dem Grundsatze, daß die h. Schrift die alleinige Regel des Glaubens und Lebens, weil die einzig sichere Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung, und ihre Auslegung wissenschaftlich frei, an keine äußere Autorität gebunden

ist. Diesen Satz hat man zwar in neuerer Zeit von manchen Seiten her nur noch als den obersten, unbedingten Grundsatz des reformirten, nicht auch als den des lutherischen Protestantismus anerkennen wollen; aber offenbar aus mannigfachem Mißverstand [1]. Denn sagt man etwa, daß von einem s. g. Formalprincip im ganzen 16. Jahrhundert noch nicht die Rede sei, so wird dort auch eines Materialprincips noch nicht gedacht, und doch beherrschen beide damit gemeinte Grundsätze von Anfang an die lutherische Dogmatik. Oder meint man, daß bei einer streng äußerlichen Anwendung jenes Satzes der Protestantismus zu einem todten Formalismus erstarren müsse, so ist das wenigstens noch kein Grund, ihn deshalb ohne weiteres aus seiner obersten, unabhängigen Stelle zu verdrängen, in der er lange so Großes und Gutes gewirkt. Oder weist man darauf hin, daß Luther schon geraume Zeit, ehe er noch die alleinige Schriftautorität zu vertheidigen gewagt, auf eine Reform der Kirchenlehre hingearbeitet habe, blos aus Antrieb der in ihm lebendig gewordenen Ueberzeugung, daß dem ganz verderbten Menschen das Heil nicht aus seinen Werken, sondern allein aus Gottes Erbarmen in Christo durch den Glauben kommen könne, so ist das zwar zuzugeben, aber dabei zu bemerken, daß er mit dieser Ueberzeugung sich nicht in einen Streit würde herausgewagt haben, wenn er sich nicht für dieselbe auf die in der katholischen Kirche immer anerkannt gewesene göttliche Autorität der h. Schrift hätte berufen können, und daß er wieder mit dieser Ueberzeugung nie bis zu einer völligen Lossagung von der katholischen Kirche vorgeschritten sein würde, wenn er nicht mit der letztern bald auch in einen principiellen Widerspruch gekommen wäre durch den immer fester und lebendiger in ihm gewordenen Glauben an die alleinige Auctorität der h. Schrift. Denn erst von dieser Zeit mußte seine Reformation des Kirchenwesens nothwendig zur Begründung einer neuen, der alten gegenüberstehenden Kirche führen, während sie sonst nur ein neuer Reformationsversuch innerhalb der alten katholischen geblieben wäre; erst von da an hörte Luther auf, ein blos auf-

---

1) Erfreulich ist es aber, daß in neuester Zeit die angesehensten Theologen sich wieder auf die Bedeutung dieses Satzes besonnen haben und wieder eine ächt protestantische Sprache führen gegenüber der bei manchen noch fortdauernden vornehmen Verachtung des Schriftprincips.

geklärter Katholik zu sein, erst damit trat er aus der Bahn eines Joh. Wessel und anderer frommer Vorläufer der Reformation heraus und auf den Standpunkt jenes evangel. Protestantismus, auf welchem einst auch die Waldenser völlig mit Rom zerfallen waren.

Und daß er sich dahin schon sehr frühzeitig erhoben und der h. Schrift das oberste Richteramt in Glaubenssachen zugesprochen hat, ist ja schon oft genug aus seinen Schriften nachgewiesen worden, neuerlich wieder von Schenkel. Schon 1518, nach seinem Colloquium mit Cajetan, beruft er sich öfters in letzter Instanz auf die heilige Schrift, und 1519 schreibt er zur Vertheidigung seiner 13. These zur Leipz. Disputation: „kein Mensch könne gezwungen werden, außer der h. Schrift, die eigentlich das göttliche Recht sei, sich verpflichten zu lassen," und „er wolle von keiner andern Vorschrift wissen, und die h. Schrift auch nicht nach dem Urtheil eines menschlichen Tags, oder nach menschlichen Sinn und Meinungen, sondern vielmehr aller Menschen Schriften . . . nach Anweisung der h. Schrift verstehen" [2]). Und meint man nun, zu diesem Grundsatze sei er eben durch eine weitere Entwickelung seines Materialprincips gekommen, so möchte man hier vorerst fragen, welches Dogma oder welcher Satz denn hier gemeint ist; denn bekanntlich haben wir jetzt über ein Dutzend solcher angeblichen Materialprincipien, von denen fast jedes das formale zur nothwendigen Consequenz haben soll. Ist nun vielleicht die Erbsündenlehre gemeint, so folgt aus dieser wohl die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und der Glaube an die göttliche Auctorität der h. Schrift, aber keineswegs das protestantische Princip von der alleinigen Auctorität des in der Schrift enthaltenen Gotteswortes, denn sonst müßte dies auch bei Augustinus und den Quäkern zu finden sein, und bei den Socinianern wieder nicht. Oder meint man darunter den Satz von dem alleinrechtfertigenden Glauben, so muß man entweder ein einzelnes Moment dieses Glaubens, das des freien Selbstglaubens, in ganz ungehöriger Weise pressen, um zum Formalprincip zu kommen, und zwar auch nur zum halben, zu dem der freien Schriftforschung, oder man muß sich vor einem Cirkel nicht scheuen und mit Thomasius

2) Walch, 15, 1115. 18, 930; vergl. den deutschen Seckendorf von Junius, S. 128 ff.

sagen: das Formalprincip sei allerdings nur ein „Ergebniß und eine Consequenz" des materialen vom rechtfertigenden Glauben, dieser Glaube aber habe wieder „sein göttlich Object und sein Princip" in Gottes Wort, also in dem, was das Formalprincip als Regel aufstellt, und so komme man eben auf diesem Wege zum Formalprincip, daß neben Gottes Wort keine andere Autorität etwas gelten könne [3]). Meint man aber kurzweg: „ein bloßes Formalprincip könne nie das Höchste, das Unbedingte sein," so ist das schon auf dem Gebiet der Philosophie nicht wahr (und die neuere Geschichte derselben hat gezeigt, was bei den mancherlei Versuchen, aus einem Wort oder Satz ein System von Wahrheiten herauszuspinnen, herausgekommen ist), hier aber auf dem Gebiete von lauter geoffenbarten Wahrheiten, die den letzten Grund ihrer Gewißheit eben nur in einer von außen gegebenen Regel, in der Schrift, und nicht schon in ihrer Folgerichtigkeit oder in der Zustimmung unsers Gemüthes oder unserer Vernunft haben, ist eine solche Behauptung vollends ganz unüberlegt. Auch lehrt ja wohl die Logik, daß wir überhaupt ganz aufhören müssen, es einen Grundsatz des luth. Protestantismus zu nennen, daß die h. Schrift alleinige Glaubensnorm sei, wenn wir diesen Satz nicht als das oberste, alles begründende, bedingende und normirende Princip anerkennen, sondern irgend ein Dogma als von ihm unabhängig und über ihm stehend gelten lassen wollen.

Halten wir uns hier an unsere symb. Bücher, so sehen wir, wie diese nicht nur bei jeder Gelegenheit es als einen Hauptgrundsatz der evangelischen Kirche hervorheben, daß Gottes Wort die alleinige Norm des Glaubens und Lebens sei (s. die Beweise unten im §. von der Autorität der heiligen Schrift), sondern auch, daß die Concordienformel, als authentische Erklärerin der ältern symb. Bücher, eben diesen Grundsatz förmlich an die Spitze ihrer Erklärungen stellt, unter der Ueberschrift: de Fundamento, Norma et Regula, ad quam omnia dogmata etc., und ihn so offenbar als das oberste Princip anerkennt, so daß damit für uns auf dem Gebiete des symb. Lehrbegriffes diese ganze Frage entschieden ist.

---

3) Das Bekenntniß der evang.-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips (1848), S. 25.

Daß dabei der lutherische Protestantismus auch noch ein s. g. Materialprincip hat, wird unter gewissen Bedingungen Jeder zugeben, der ihn nicht für ein bloßes Conglomerat von allerlei unter sich zusammenhangslosen Lehren ansieht. Nur fragt es sich hierbei zuerst, was man sich unter einem solchen Princip denkt. Versteht man darunter 1) blos einen gewissen religiösen Grund- und Hauptgedanken, der den Kern und Mittelpunkt des Systems bildet, so daß die andern Dogmen ihm entweder zur Voraussetzung dienen und auf ihn hin ihre Richtung nehmen, oder von ihm aus ihre eigenthümliche, charakteristische Gestaltung und Färbung bekommen, so kann und muß man unserm symb. Lehrbegriff in diesem Sinne ein materiales Princip zuerkennen und den Artikel von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen dafür erklären. Oder denkt man 2) bei dem Materialprincip nicht an ein einzelnes, im Lehrbegriff als das offenbar wichtigste vorliegendes Dogma, sondern mehr im Allgemeinen an die aus einer Vergleichung der am meisten charakteristischen Lehren und Grundsätze erhellende Hauptidee und höchste Tendenz des lutherischen Protestantismus, so muß derselbe wohl auch in diesem Sinne ein Materialprincip haben, und es ist nicht blos Sache der Philosophie der Geschichte, sondern auch der Symbolik, dasselbe zu ermitteln. Soll aber 3) unter demselben ein einzelner symbolischer Glaubenssatz verstanden werden, aus welchem (wie z. B. Köllner, S. 599. meint) alle einzelnen Artikel mit innerer Nothwendigkeit ausfließen, um ein System im strengen Sinne des Wortes zu bilden, also ein Satz, aus dem auch erst das formale Princip resultirt, so ist das Vorhandensein eines solchen gänzlich in Abrede zu stellen. Denn 1) würde eine solche Ansicht von unserm Lehrbegriff, wonach derselbe ein aus einem einzigen Satze sich nothwendig entwickelndes System sein soll, den bestimmtesten Erklärungen der Reformatoren widersprechen [4]); 2) wäre nicht abzusehen, wie es in einer

4) *Mel.* Loci theol., Praefat.: Hic in Doctrina Ecclesiae tantum ordo quaeritur, non illa methodus demonstrativa. Nam haec doctrina ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano ... Certitudinis causa est revelatio Dei. Auch haben ja die Reformatoren nie allen Artikeln

auf der Schriftautorität beruhenden Lehre einen Artikel von eben so unbedingter Giltigkeit, wie das Schriftprincip selber geben kann, wenn man nicht mit den Katholiken behaupten will, die reale Symbolkirche ist mit der idealen identisch; 3) aber ist es auch noch nicht gelungen, an irgend einem solchen materialen Principe nachzuweisen, daß sich wirklich alle Sätze des Lehrbegriffs mit innerer Nothwendigkeit aus ihm ergeben. Das Dogma von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben z. B. würde, bei aller Wichtigkeit, die es hat, doch dazu nicht geeignet sein, weil es mehre wichtige Artikel (von der Trinität, der Person Christi, der Erbsünde ꝛc.) nicht sowohl zur nothwendigen Folge, als vielmehr nur zur nothwendigen Voraussetzung und so in ihnen den Grund seines Bestandes und Fortbestandes hat; das Erbsündendogma aber bildet auch nur einen wichtigen Stütz- und Haltpunkt des Systems, aber nicht sein Princip, da aus ihm nicht einmal die protestantische Kernlehre vom allein rechtfertigenden Glauben mit innerer Nothwendigkeit ausfließt, sondern mit ihr auch die augustinische (von der Rechtfertigung zugleich durch die Heiligung) vereinbar ist, und umgekehrt auch wieder mit der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch der Synergismus sich vereinigen läßt [5]), wie wir bei Melanchthon sehen.

Demnach können wir also den Satz von der alleinigen Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen insofern das Materialprincip der lutherschen Lehre nennen, als er den Kern und Mittelpunkt enthält, in welchem sich das Eigenthümliche dieser Lehre concentrirt und das Ganze zu einer gewissen Einheit kommt, oder den Hauptgedanken, der sich in der Gestaltung

---

gleiche Wichtigkeit beigelegt (vergl. ihre Unionshandlungen mit den Katholischen auf Reichstagen und Religionsgesprächen) und bei den alten Polemikern werden auch errores systematici und extrasystematici unterschieden. Vergl. Winer, S. 6. Melanchthon schreibt noch in der Repetitio Conf. August. p. 227. (im Corp. Philipp.), daß alle Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten eigentlich die beiden Artikel des Symbolums betreffen: credo in remissionem peccatorum und credo ecclesiam sanctam catholicam.

5) *August.* op. imperf. contr. Jul. 2, 168: Justificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per Spiritum S.

der meisten andern Dogmen geltend macht. Die ganze, volle Tendenz aber des lutherischen Protestantismus, dem es wohl hauptsächlich aber nicht allein um die persönliche Heilsaneignung durch den Glauben zu thun ist, ist in diesem dogmatischen Satze nicht mit ausgesprochen, und darum ist es Aufgabe der Symbolik, noch ein höheres und allgemeineres Princip zu gewinnen, aus welchem sich die ganze Idee und Tendenz des Protestantismus erkennen läßt [6]). Zu dem Zwecke müssen wir uns aber die lutherische Lehre erst einmal in ihrem Zusammenhange vergegenwärtigen, damit wir sehen, welches die leitenden Grundgedanken derselben sind.

Nach ihr besaßen nämlich die ersten Menschen vor dem Falle, als eine anerschaffene Eigenschaft ihrer Natur (und nicht blos als ein besonderes Gnadengeschenk) eine vollkommene Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, so daß sie Gott recht erkannten und ihn von Herzen liebten und ehrten. Durch den Sündenfall aber ist dieses göttliche Ebenbild für alle Menschen verloren gegangen und die menschliche Natur durch diesen Verlust so ganz verderbt, daß sie in geistlichen Dingen durchaus nichts aus eigener Kraft vermag, sondern das Gute nur hassen kann, und daß wir auch nach der Wiedergeburt noch immer mit der Concupiscenz behaftet bleiben, die nicht etwas Natürliches und Ursprüngliches, sondern etwas Widernatürliches, Verschuldetes, Sündhaftes (Erbsünde) ist. Demnach würden wir ewig verdammt und verloren sein, wenn Gott sich nicht unserer erbarmt und uns in seinem eingebornen Sohne einen Erlöser gegeben hätte. Dieser Gottmensch hat durch sein unschuldiges Leiden und Sterben (und nach der F. C. durch den Gehorsam seines ganzen Lebens) unsere Sündenschuld bei Gott getilgt, so daß uns um seines Verdienstes willen alle Sünden mit der Erbsünde vergeben werden, wenn wir nur an diese Gnade Gottes in Christo glauben. Und in dieser Sündenvergebung und Zurechnung der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi besteht denn unsere Rechtfertigung, durch die wir Gott gefällig, seine Kinder und Erben des ewigen Lebens werden. Den unmündigen Kindern wird dieselbe

---

6) Eine Zusammenstellung und kurze Kritik aller bisher aufgestellten Principe des Protestantismus findet man in Schenkel's Schrift: „Das Princip des Protestantismus; mit besonderer Berücksichtigung der neuesten — Verhandlungen." Schaffh. 1852. 92 Seiten.

in der Taufe, natürlich ohne vorangegangene Buße, zu Theil, doch nicht ohne den Glauben, den dort der h. Geist zu ihrer Wiedergeburt in ihnen zu wirken anfängt. Bei den Erwachsenen muß die Buße oder Bekehrung vorausgehen, und diese ist durchaus ein Werk des h. Geistes, der uns durch das göttliche Gesetz zur Erkenntniß der Sünde und zur Reue und Zerknirschung und durch das Evangelium zum Verlangen nach Gottes Gnade in Christo und zum Glauben daran bringt, womit dann unsere Rechtfertigung ohne weiteres eintritt, so daß die Heiligung nicht eine Bedingung, sondern nur die nothwendige Folge davon ist. Denn in dem rechtfertigenden Glauben haben wir zugleich ein neues, göttliches Lebensprincip, aus welchem die rechte Liebe zu Gott und ein neuer freudiger, kindlicher Gehorsam entspringt[7]). Ganz frei von Sünden, namentlich von Schwachheitssünden, werden wir zwar wegen der Erbsünde auch in diesem Gnadenstande nicht, aber bei herzlicher Reue werden uns dieselben jederzeit aus Gnaden vergeben, und selbst wenn wir durch Bosheitssünden den Glauben und Gottes Gnade eine Zeitlang verlieren, können wir doch bei neuer Buße und Bekehrung wieder in den Stand der Rechtfertigung zurückkehren. Denn Gott will unser Aller Seligkeit und entzieht seine Gnade zur Wiedergeburt Keinem, wenn man ihr nicht ganz hartnäckig widersteht. Und so kann denn Jeder in solchem Glauben seiner ewigen Seligkeit gewiß sein und die Indulgenzen, Bußübungen und Genugthuungen, das Meßopfer 2c. der katholischen Kirche verachten, wobei er es jedoch immer auf's tiefste beklagen wird, daß durch solche Satzungen das Verdienst Christi geschmälert und der Glaube an Gottes freie Gnade verdunkelt wird.

Hieraus ergeben sich nun als die Grund- und leitenden Hauptgedanken unseres Lehrbegriffes: 1) eine überaus hohe, ideale Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur oder von dem, was der Mensch ohne die Erbsünde eigentlich sein und leisten könnte, demgemäß aber auch 2) ein tieferer Begriff der Erbsünde, indem nun schon die uns zur Sünde reizende Sinnlichkeit als etwas Abnormes und Sündhaftes erscheint und bei der Fortdauer derselben auch das fromme Thun der Wiedergebornen

---

7) Vergl. dazu **Uhlhorn**, exponuntur libror. symbol. ethica argumenta, causae atque rationes etc. Götting. 1848.

immer mangelhaft bleibt und der Nichtwiedergeborne in sich gar keine eigene Kraft zur Tugend hat, und darum wieder 3) ein tieferer Begriff der Gnade, die bei unserer Bekehrung Alles in Allem thun muß (und in der Synthese dieser drei Vorstellungen liegt der tiefere, sentimentale, sittliche Ernst, wie auch schon die sittlich anregende und belebende Kraft des Protestantismus). Dazu kommt 4) eine reinere und tröstlichere Vorstellung von Gott, als Gott der Liebe, und von seiner freien Gnade in Christo, und demgemäß eine höhere von der Wirkung des (seiner Kraft nach von den Katholiken nicht unterschätzten) Verdienstes Christi, wonach dasselbe allein schon unter der Bedingung des Glaubens zur Tilgung unserer Sündenschuld ausreicht, und 5) eine überaus hohe Vorstellung von der Kraft eines lebendigen Glaubens an Christi Verdienst, bei welcher der Gläubige, seiner Rechtfertigung durch unmittelbare persönliche Heilsaneignung gewiß, aller äußern Heilsvermittelungen entbehren kann.

Alle diese Gedanken sind dem lutherischen Protestantismus so wesentlich eigen, daß nur aus ihnen zusammen seine ganze Idee und Tendenz erkannt werden kann. Zuletzt vereinigen sie sich zwar alle in dem einen großen Hauptgedanken, daß für uns alles Heil objectiv allein in Gottes unendlichem Erbarmen und subjectiv in dem eigenen lebendigen Glauben daran liegt. Da aber diesem Gedanken offenbar mit ein gewisser sittlicher Idealismus zu Grunde liegt, und da er ebenso im Interesse einer reineren Gottesliebe und Sittlichkeit wie in dem unserer Herzensruhe und Seligkeit, und ebenso zur Ehre und zum Preise des allbarmherzigen Gottes wie zur Ehre des durch den Katholicismus verdunkelten Verdienstes Christi geltend gemacht wird[8]): so ist offenbar die Gesammttendenz des lutherischen Protestantismus die: die christliche Religiosität aus der Aeußerlichkeit und Eitelkeit eines für verdienstlich und heilbringend angesehenen from-

---

8) Denn Alles, was Christi Ehre zu schmälern schien, war Luther'n ein Greuel, so wie er anderseits Alles begierig ergriff, was Christo zur Verherrlichung dienen konnte (auch in der Abendmahlslehre); nur daß er nicht soweit ging, wie Erasmus im Hyperaspistes ihm vorwarf: Lutherus non novit aliam rationem exaggerandi Redemptoris gloriam, nisi ex homine Satanam faciat, aut si quid est Satana magis impium. Opp. Basil. 9, 1463.

men Thuns (der Einzelnen und der Kirche) zur Innerlichkeit eines lebendigen Glaubens an Gottes freie Gnade in Christo, unserm einigen Mittler und Versöhner, und einer kindlich dankbaren und demüthigen Gottesliebe als auf ihr wahres, evangelisches Fundament zurückzuführen, oder mit andern Worten: uns durch die Erinnerung an das uns anerschaffen gewesene und verlorne göttliche Ebenbild zu einem tiefern Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit und zur völligen Resignation auf eine Verdienstlichkeit guter Werke, anderseits aber auch zur rechten Erkenntniß der Liebe Gottes und des Verdienstes Christi und zu einem freudigen Glauben daran zu bringen, damit wir es für eben so sündlich, als gefährlich ansehen, unsere Rechtfertigung noch in etwas Anderem, als in jenem Glauben zu suchen [9]). Eine ganz strenge systematische Consequenz darf man aber deshalb, wie schon gesagt, in unserm lutherischen Lehrbegriff nicht suchen. Es giebt darin einige Lehren, die neben der Hauptidee blos nebenher laufen oder sich blos an sie anlehnen, wie die von der Nothwendigkeit der guten Werke, die daher auch in ihrer Stellung hinter der die Seligkeit schon vollkommen verbürgenden Rechtfertigung Anlaß zum Streit gegeben

---

9) Nach Dorner soll das Princip des evangel. Protestantismus in einer Zusammenfassung des s. g. Material- und Schriftprincips liegen, nach Schenkel ist es „die Idee der Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott," von welchem Einem theanthropologischen Princip das s. g. Material- und Schriftprincip nur zwei Momente sind. Nach Baur ist es die völlige innere Dependenz des Menschen von Gott, dem absoluten Geiste, bei völliger Freiheit von jeder äußern, schlechthin bestimmenden Autorität; nach Fock das der vermittelten Einheit des Göttlichen und Menschlichen; nach Thiersch: die Wiederherstellung der alten apostolischen Kirche; nach Schleiermacher: die Kirche, als die durch das fromme christliche Selbstbewußtsein gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen; nach Rothe dagegen die Auflösung der Kirche in den Staat als Gottesstaat, nach Martensen: die freie Vereinigung des Objectiven und Subjectiven, der göttlichen Offenbarung und des relig. Selbstbewußtseins, — woraus man denn sieht, was Alles aus dem evangel. Protestantismus zu machen ist, wenn die rechten Leute über ihn kommen.

hat, und andere, die in ihrer symbolischen Fassung, nicht genau in das Ganze sich einfügen, wie die von der Kraft und Bedeutung der Sacramente und die von der Prädestination und gratia resistibilis.

Mehr verstandesmäßige Klarheit und Schärfe, als in dem unsrigen, herrscht jedenfalls in dem reformirten Lehrbegriffe, und zwar schon in dem zwinglischen (wie derselbe z. B. in dem Commentarius de vera et falsa religione v. J. 1525 und in der christ. fidei Expositio v. J. 1530 vorliegt), in dem calvinischen aber ist offenbar auch noch mehr Consequenz. Principiell aber und in den meisten Dogmen, ja selbst in dem Fundamentalen und Wesentlichen der streitig gewordenen Lehren, stimmen beide Typen des evangelischen Protestantismus mit einander überein. Beide gehen von dem obersten formalen Grundsatze der alleinigen Schriftautorität aus, ohne dabei in der Schrift einen Anlaß zu Abweichungen von dem alten ökumenischen Glaubensfundamente zu finden; beide lassen bei der dogmatischen Schriftauslegung die regula fidei als Leitstern gelten[10]), und wenn sie im Reformiren des Kirchenwesens nicht mit gleicher Entschiedenheit vorschreiten, so rührt das blos von einer verschiedenen Auslegung gewisser Schriftstellen und einer Verschiedenheit der Ansichten über das Nützliche und Erbauliche gewisser Cultusformen und Gebräuche her. Und ebenso haben auch beide dasselbe Interesse an dem dogmatischen Hauptartikel des evangelischen Protestantismus von dem allein rechtfertigenden Glauben[11]), beide wollen Christum in seine ihm durch den Katholicismus geschmälerte Ehre als den einigen Heiland und

10) *Conf. Helv.* II. c. 2: illam duntaxat scripturarum interpretationem ... agnoscismus, quae ex ipsis est petita scripturis, cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Conf. Scot. 18: Nullam interpretationem admittimus, quae alicui principali articulo fidei repugnant.

11) *Conf. Helv.* I, 11. 12: Itaque in omni doctrina evangelica primum ac praecipuum hoc ingeri debet, sola nos dei misericordia et Christi merito servari. — Ista vero tam divina beneficia ac veram Spir. S. sanctificationem, fide mero dei dono, haud ullis aut viribus aut meritis nostris consequimur. — Zwinglii Expos. fidei, art. 11: peccatorum remissionem sic credimus, quod ea per fidem homini certe contingat etc. Conf. Basil. I. c. 9.

Versöhner der Welt wieder einsetzen und durch einen lebendigen Glauben an sein durch Gottes Gnade allen Sündern zu Gute kommendes, allein durch den Glauben zu ergreifendes Verdienst der christlichen Religiosität mehr innere Wärme und Freudigkeit und dem Seligkeitsbedürfnisse eine vollere Befriedigung geben.

Dabei aber kommt es nun doch von dieser gemeinsamen principiellen und dogmatischen Grundlage aus zwischen beiden Confessionen zu einer nicht nur durch das ganze kirchliche und gottesdienstliche Wesen, sondern auch durch mehrere Dogmen sich durchziehenden Divergenz, die dann in der reformirten Scholastik des 17. Jahrh. fast in allen Dogmen sich mehr oder weniger bemerkbar macht. Aber, wie schon gesagt, diese Divergenz geht, obwohl sie jeder Confession ein eigenthümliches Gepräge giebt, weder von einem principiellen Gegensatze aus, noch berührt sie das Fundamentale in den streitigen Dogmen, sondern sie zieht sich eigentlich nur auf dem speculativen Gebiete hin in Bezug auf das **Wie** der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen (im Abendmahl, in Christi Person, in den Gnadenwirkungen der Sacramente und in der Abhängigkeit des Menschen von Gott). Und dabei ist es nun ein charakteristischer Zug der reformirten Confession, daß sie überall zwischen dem Göttlichen als dem Absoluten und dem Menschlichen als dem Creatürlichen, Beschränkten, schärfer zu distinguiren sucht, daß sie das Creatürliche zur Ehre Gottes des Unendlichen (an der ihr vor Allem gelegen ist) in seiner Bedeutung mehr herabdrückt und dem Göttlichen mehr unterordnet (dafür aber auch das Menschliche in Christo in seiner Vorbildlichkeit mehr betont) und überhaupt eifriger jeder Vergottung des Menschlichen und Creatürlichen vorzubeugen sucht, als das Lutherthum, aber auch Gott mehr in seiner abstracten Vollkommenheit und alles determinirenden Transcendenz auffaßt, als ihn in seiner allerbarmenden Liebe dem Herzen nahe bringt.

Zum Streit ist es zwischen beiden Confessionen zuerst gekommen über das Abendmahl. Hier hatte Zwingli eine reale Gegenwart und substantielle Mittheilung des Leibes Christi geläugnet und blos eine ideelle Gegenwart desselben per contemplationem fidei und einen geistigen Genuß mittelst der gläubigen Erinnerung an Christi Opfertod zugegeben. Da aber diese Ansicht zu sehr dem Vorwurfe

ausgesetzt war, daß man so ein Abendmahl ohne den Leib Christi habe, so ist sie in dieser Kahlheit und Schroffheit in keine von den älteren Bekenntnißschriften aufgenommen, sondern in jeder etwas modificirt und durch einige mystische Phrasen gemildert, in den späteren Confessionen aber allen durch die calvinische Lehre verdrängt worden, wonach im Abendmahl eine reale Gegenwart und ein wirklicher mystischer Genuß des Leibes Christi stattfinden soll, aber mit der Beschränkung, daß dabei der verklärte Leib Christi im Himmel bleibt, nicht mit dem Brote sich vereinigt und blos auf eine wunderbare dynamische Weise, durch eine von ihm in die Seelen der Gläubigen niederströmende Kraft [12]), denselben gegenwärtig und durch deu Glauben genießbar wird, während ihn nach Luther auch die Ungläubigen in und unter dem Brote genießen. Es wurde also auf diese Weise wohl eine wirkliche Gegenwart, aber nicht die Möglichkeit einer Allgegenwärtigkeit (Ubiquität) des verklärten Leibes Christi im Abendmahl zugegeben. Und dies führte zu einem zweiten Streit, über die Communicatio idiomatum, in welchem die Reformirten behaupteten, daß in Christo zwar die innigste Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, aber keine Communicatio idiomatum in abstracto (Mittheilung der Eigenschaften der einen an die andere Natur, insonderheit nicht der göttlichen an die menschliche), sondern nur eine Communicatio in concreto (personae Christi) stattfinde, und daher Christi Leib auch im Stande der Erhöhung ein wahrhaft menschlicher bleibe und nicht unsichtbarer Weise allenthalben zugegen sein könne. Ebenso aber kam es noch 3) zu einer besondern Controvers über die Gnadenwirkungen der Sacramente überhaupt, indem die Reformirten lehren, daß nicht nur die segensreiche, sondern alle und jede Wirkung des Sacramentes (Mittheilung des Leibes Christi) durch den Glauben bedingt sei, öfters auch) hinzufügen, daß die eigentliche Gnadenmittheilung nicht mittelst der sacramentirlichen Elemente, die blos darstellende Zeichen seien, sondern blos mit und neben diesen durch eine virtus Spiritus Sancti extrinsecus accedens in den Seelen der Gläubigen (oder nach strengerer Ansicht: der Erwählten) zu Stande komme. Und so zeigt sich denn hier überall eine schärfere

12) Nicht aber durch einen raptus animae in coelum, welche Meinung Calvins in keine Confession Eingang gefunden hat, außer in den Cons. Tig.

Unterscheidung und Trennung des Göttlichen als des Absoluten von dem Menschlichen und Creatürlichen und eine stete Geltendmachung des Satzes: finitum non est capax infiniti, d. h. das Creatürliche ist seiner Natur nach etwas zu Beschränktes, als daß es das Unendliche in sich fassen könnte. Dabei haben aber auch endlich noch 4) fast alle Reformirten eine von der unsern mehr oder weniger abweichende Prädestinationslehre, indem sie mit Calvin fast alle den Satz etwas stärker urgiren, daß der Mensch aus eigener Kraft nicht zum seligmachenden Glauben kommen kann, und so irgendwie Gottes Willen mit dabei sein lassen, wenn der Mensch verloren geht. Calvin war von jenem Satze aus mit eiserner Consequenz auf ein ewiges göttliches Decret zurückgegangen, wonach Gott aus absoluter Machtvollkommenheit, ebensowohl zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit als seiner Gnade, einen bestimmten, genau festgesetzten Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit auserwählt, und daher auch nur diesen zum wahren Glauben und zum Heil in Christo bestimmt, die andern Alle aber übersehen und somit prädestinirt hat, daß sie in ihren Sünden bleiben und ewig verloren werden sollen. Und zu diesem decretum horribile, wie er es selber nennt, bekennen sich allerdings ganz offen und consequent nur einige Confessionen (doch auch von diesen keine so, daß auch der Fall Adams und die Sünde selber, wie Calvin auf seinem supralapsarischen Standpunkte behauptet, mit in Gottes ewigen Weltplan gehören und präordinirt sein soll); aber die andern alle, die sich milder und unbestimmter darüber ausdrücken, weichen doch immer noch von uns darin ab, daß sie nicht mit der Form. Conc. von vornherein eine Universalität der göttlichen Gnade behaupten und dann von dieser zu einer bedingten Partikularität derselben übergehen, noch weniger unsern Dogmatikern eine praedestinationem ex praevisa fide einräumen, sondern vielmehr gleich von einer unbedingten partikularen Gnadenwahl reden, kraft deren Gott von Ewigkeit aus besonderem Erbarmen eine gewisse Zahl Menschen erwählt habe, die er in der Zeit durch Christum zum wahren Glauben führen und ewig selig machen wolle. Sie unterlassen dabei nur, die Unseligkeit der Andern mit als eine nothwendige Folge jenes Decretes hinzustellen, meinen aber doch, daß sie irgendwie auch von Gott nicht gewollt sein müsse, und suchen ihren Partikularismus einigermaßen dadurch zu mildern, daß sie wenigstens auf dem Gebiete der Berufenen und Getauften eine

Universalität der göttlichen Gnade unter der Voraussetzung des wahren Glauben statuiren. (Vergl. Conf. Helv. II., 10 u. 8. Colloq. Lipsiense p. 665. bei Niemeyer.)[13])

So weit also, kann man sagen, weicht ziemlich die ganze reformirte Kirche in ihrem Glauben von der lutherischen ab. Außerdem hat sie aber noch das Eigenthümliche, daß sie die augustinische Abtheilung der Gebote, durch Einschiebung des Bilderverbotes und durch Zusammenziehung des 9. und 10. Gebotes geändert hat (und dabei alle Abbildungen Gottes, Christi und der Heiligen streng verwirft), daß sie unter dem Bösen in der 7. Bitte das sittlich Böse (und insonderheit den Satan) versteht, den Exorcismus, die Nothtaufe, die Privatbeichte mit dem Beichtgelde, den Gebrauch der Oblaten beim Abendmahl und die Altäre verwirft und auch gegen die Orgel etwas eingenommen ist, dafür aber mehr auf eine gewisse Kirchenzucht hält, der presbyterianisch-collegialischen Verfassung, als der ursprünglichen und dem Geiste des Christenthums entsprechendsten, den Vorzug vor allen andern giebt, und daher auch von einem Rangunterschiede der Geistlichen (außer in England) nicht viel wissen will.

Alles dies zusammengenommen weist nun wohl auf eine weitergehende, aber der unsern keineswegs entgegengesetzte Tendenz, nicht auf ein besonderes oder eigenthümlich modificirtes protestantisches Schrift- oder Glaubensprincip, sondern nur auf eine energischere (antikatholischere) Durchführung desselben hin. Principiell stimmen beide Confessionen, die reformirte und die lutherische, mit einander überein, und man kann nicht sagen, daß jene gleich von vornherein mehr eine antipaganistische (alle Kreaturvergötterung bekämpfende), die lutherische dagegen mehr eine antijüdische Tendenz habe, daß jene objectiv von der Gottesidee, diese subjectiv vom Seligkeitsinteresse ausgehe, jene ganz auf dem Gedanken von der absolut freien und Alles Heil wirkenden göttlichen Gnade, diese auf dem der Rechtfertigung allein durch den Glauben fuße, und daß in dem einen oder andern der hier ange-

---

13) Das Nähere s. unten im Cap. von der Prädestination. Bei mehreren Confessionen ist aber schwer zu sagen, ob sie dem strengen Calvinismus huldigen, oder nicht, da sie sich gar zu unbestimmt, ja vag ausdrücken, und von manchen einzelnen Landeskirchen ist das noch schwerer zu behaupten, da z. B. in mancher die Conf. Gallica neben der Conf. Sigismundi Geltung hat.

führten Sätze der vollständige Erklärungsgrund für alle andern Eigenthümlichkeiten beider Confessionen liege. Am allerwenigsten aber darf man etwa den calvinischen Determinismus und absoluten Prädestinatianismus zum Fundament des reform. Kirchenglaubens machen wollen, da ja derselbe anfangs und noch beim Ausbruch des Abendmahlstreites den Gründern beider Kirchen gemeinsam war, da er mehr der Scholastik als dem Kirchenglauben angehört, und auch dort nur der Determinismus einen philosophischen Hilfssatz und der absolute Prädestinatianismus den Schlußstein des reformirten Systems bildet, die unumwundene Symbolisirung desselben aber erst sehr spät eingetreten ist, und nicht ohne vielfachen Widerspruch. Im Allgemeinen kann man wohl zur Charakterisirung der reform. Confession Mancherlei anführen, z. B. daß sie mehr, als die unsrige, die Tendenz habe, aller Kreaturvergötterung vorzubeugen und das Heil in Christo immer wieder von Gottes freier, allwirksamer Gnade abhängig zu machen, daß sie mehr eine theologische oder pneumatologische, die unsere mehr eine christologische Richtung habe, Alles mehr auf Gottes Macht und Ehre beziehe, mehr Werth auf ein gesetzliches Thun lege, mehr Sinn für das Practische habe u. dergl. m.; aber man darf nur von keiner dieser Richtungen behaupten wollen, daß sich aus ihr allein alle Eigenthümlichkeiten der unter den mannigfachsten Einflüssen entstandenen reform. Confession und Kirche erklären lassen. Vielmehr lassen sich dieselben nur aus einer dreifachen Grundrichtung erklären, nämlich vor Allem aus einer entschiedenen Richtung auf verstandesmäßige Klarheit und Einfachheit der Lehre, aus einem energischen Streben nach systematischer Einheit und Consequenz und aus einem gewissen sittlichen und demokratischen Purismus. Und dann muß man wieder zur Erklärung der ersten Richtung auf Zwingli's Individualität, auf seine humanistische und dabei ziemlich spiritualistische Denkweise, und zur Erklärung der beiden andern auf Calvin's dialectische Schärfe, Consequenz, sittliche Rigorisität und auf sein Organisationstalent zurückgehen, wie auch auf die objective und praktische Richtung des romanischen Nationalcharakters, im Gegensatz zur deutschen Gemüthstiefe, und den stählenden Einfluß der ungünstigern politischen Verhältnisse, unter denen die reformirte Kirche außerhalb Deutschlands sich emporgekämpft hat. Dabei ist aber dann immer noch von einem großen Theile der deutsch-reformirten Kirche

(namentlich von der brandenburgischen, hessischen, anhaltinischen) besonders zu erwähnen, daß dieselbe ihre Wurzel mehr in dem Melanchthonianismus, als im Zwinglianismus und Calvinismus hat, und diesem nur geistig verwandter als dem Lutherthum ist, dessen dogmatische Intoleranz sie dem Calvinismus in die Arme getrieben hat. (Vergl. Hepp, über den Charakter der deutsch-reformirten Kirche, in den Studien und Kritiken, 1850. 3. S. 669. Ebrard reformirte Dogmatik I. S. 49 ff.) Sie hat einen mehr gemüthlichen und dabei ziemlich elastischen und unirenden Charakter.

Mehr als die Kirchenlehre weicht freilich die altreformirte Dogmatik und Scholastik von der lutherischen ab, namentlich in der Christologie. Nach Schneckenburger wird hier, unter strengster Durchführung des Satzes: finitum non est capax infiniti, gelehrt, daß nicht Gott oder die göttliche Natur des Logos, sondern die Subsistenz oder Person des Letztern (d. h. die Bestimmtheit des göttlichen Lebens als erlösende Liebe) incarnirt und dadurch dem ewigen himmlischen Sein und Wirken desselben kein Abbruch geschehen sei, weil er selber nicht im Menschen Jesus eingeschlossen sei, daß die Einigung des Logos mit der menschlichen Natur durch die Ausstattung dieser mit einer Fülle von Gaben des heil. Geistes vermittelt sei, daß die menschliche Natur nicht die Eigenschaften der göttlichen mitgetheilt bekommen habe, sondern nur durch die Salbung des heil. Geistes zur persönlichen Einheit, zum Organ und Träger des Logos erhoben worden sei, daß bei der bloßen Präexistenz des Logos die Unterscheidung von incarnatio und exinanitio verschwinde, ja die ganze incarnatio zu einer gratiosa inhabitatio des Logos in Jesu werde, — und dann in der Erlösungslehre, daß Christus eigentlich nur der Erlöser und Versöhner der Menschen, nicht der Versöhner Gottes sei, dessen Plan er blos ausgeführt habe, daher auch nicht eigentlich die causa meritoria, sondern nur die causa instrumentalis unsers Heils [14]), und zwar nicht sowohl durch das Satisfactorische seines Werkes, welches auf dem beneplacitum Dei beruhe, sondern durch die Mittheilung seines Lebens; daß eigentlich nur der Logos, die persönlich gewordene göttliche Liebe, in Christo das Princip unserer Er-

14) Und davon steht auch schon in den spätern streng-calvinischen Symbolen Manches.

lösung und Beseligung sei, seine menschliche Natur aber nur das Organ dafür, und daß erst so Christi Leben auf Erden etwas wahrhaft Vorbildliches für uns habe. Kurz überall zeige sich das Streben, die Menschheit Christi als etwas Endliches festzuhalten, als den Träger des Logos zur Vermittelung des uns zugedachten Heils, sie nicht auf lutherisch-doketische Weise in der Gottheit Christi verschwimmen zu lassen, sondern sie mit dieser in volle Thätigkeit zu setzen und ihr für unsere Gemeinschaft mit Christo eine höhere Bedeutung zu geben. (Vergl. Schneckenburger's hier Epoche machende Abhandlung über die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth. und reform. Fassung, zuerst in Zeller's theolog. Jahrbüchern, Tübingen 1844, dann besonders gedruckt, Pforzheim 1848. Schweizer, die Glaubenslehre der ref. K. II. S. 301 ff. und mehrere andere Abhandlungen von Baur, Schneckenburger und Schweizer in den genannten Jahrbüchern 1847. 3. 1848. 3. u. a. m.)

Betrachtet man die reformirte Glaubenslehre in dieser Gestalt, so braucht man sich über Leute, wie die alten lutherischen Zeloten waren, nicht zu wundern, wenn sie von der calvinistischen Lehre behaupteten, daß dieselbe principiell und durchweg in den wichtigsten Artikeln von der lutherischen d. h. vom wahren Christenthume abweiche, und sie (wie ein Polyc. Leyser, Hoe von Hoenegg u. a.) in ihren Schriften zu beweisen suchten, daß sie weit schlimmer als die papistische sei, eine wahre Teufelslehre, die in 99 Punkten mit der der Arianer und Türken übereinstimme. Besonders trat diese Erbitterung nach dem Uebertritte des Churfürsten Sigismund von Brandenburg zur reformirten Kirche hervor (seit 1614). Es braucht aber wohl kaum gesagt zu werden, daß dabei oft aus den unverfänglichsten Aeußerungen der reformirten Dogmatiker eine Ketzerei herausgepreßt und der Dissensus derselben weit größer dargestellt wurde, als er war, wie dies auch jetzt wieder öfters in den neuesten Verhandlungen über die ref. Lehre geschieht, und daß es jedenfalls ein Unrecht war, was man der ref. Kirche anthat, daß man den Rationalismus ihrer Theologen ohne weiteres mit ihrem kirchlichen Lehrbegriffe identificirte.

Unionsversuche zwischen den beiden protestantischen Parteien sind oft gemacht worden, aber immer ohne Erfolg. Es mögen hier blos genannt werden: das marburger Colloquium 1529, die wittenbergische Concordia von 1536, der wichtige sendomir'sche Ver-

gleich zwischen den Lutheranern, Reformirten und böhmischen Brüdern in Polen (1570), von Seiten der Lutheraner als Verrath an ihrer Lehre verschrieen, das leipziger Colloquium (bei Gelegenheit eines von Gustav Adolph veranlaßten Fürstenconvents 1631) zwischen brandenburgischen, hessischen und sächsischen Theologen, das thornische Colloquium v. J. 1645 zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformirten, das casseler v. J. 1661 zwischen einigen ref. Theologen von Marburg und einigen lutherischen von Rinteln, auf dem man wenigstens einen Friedens- und Freundschaftsvertrag bei dem nicht zu lösenden dogmatischen Dissensus schloß, so wie die Unionsversuche eines David Pareus in Heidelberg (1614), Joh. Duräus aus Schottland (1626—1678) und Matthias Pfaff von Tübingen (1720), der blos einen äußern Frieden und politische Gleichstellung wollte und auch auf das wüthendste angegriffen wurde. Wirkliche Vereinigungen sind in neuern Zeiten in Preußen, Rheinbaiern, Anhalt, Baden, Hessen-Darmstadt und Nassau erfolgt [15]).

Vom Arminianismus, einer freiern, für ketzerisch erklärten Richtung des reformirten Lehr- und Kirchenwesens, haben wir schon im ersten Theile erwähnt, daß er nicht bei seiner Remonstration gegen das calvinische Dogma von dem absoluten Decret, der Unwiderstehlichkeit der Gnade und der Sendung Christi blos für die Auserwählten stehen geblieben, sondern auch noch in andern Lehren von der reformirten Kirche abgewichen ist, ohne deshalb vom ökumenischen Glauben und dem evangelischen Protestantismus sich losgelöst zu haben. Er huldigt bei dem lebendigsten Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung einer mildern Ansicht von der Inspiration der h. Schrift, besonders der historischen Bücher, neigt sich in der Lehre von der Trinität dem Subordinatianismus, in der von der Erbsünde der zwingli'schen Ansicht zu, wornach dieselbe weder eine eigentliche Sünde noch Sündenstrafe ist, in Betreff des freien Willens dem Synergismus und in der Versöhnungslehre sucht er zwischen der anselmischen Sa-

15) Vergl. Marheineke's christl. Symbolik (1848), S. 346 ff. Eine völlige Einigung beider Lehrbegriffe aber ist ohne die Verarbeitung beider zu einem höhern dritten nicht möglich. Vergl. dazu und über die Eigenthümlichkeiten beider Rud. Palmié, der Confessionsstreit in der evang. Kirche. Stettin 1850.

tisfactionstheorie und der socinianischen Vorstellung mittendurch zu steuern; kurz er hat durchaus den Charakter einer gemäßigten, auf die Schrift fußenden, vorzugsweise das dogmatisch Fundamentale und das Moralische betonenden und das Urtheil der Vernunft achtenden Orthodoxie oder des vom Ende des vorigen Jahrhunderts her bekannten Supranaturalismus.

Das Eigenthümliche der Mennoniten besteht vornämlich darin, daß sie die Taufe sehr hoch halten und nur an den Erwachsenen verrichten, nachdem dieselben ihr Glaubens- und Sündenbekenntniß abgelegt haben, daß sie den Eid, den Kriegsdienst und die Annahme eines obrigkeitlichen Amtes verweigern und auf eine strengere Kirchenzucht halten; dabei haben sie besoldete, einen eigenen Stand bildende Geistliche, namentlich in Gröningen und in den englischen Baptistengemeinden. Das Abendmahl feiern sie im Sinne Zwingli's als ein bloßes Erinnerungsmahl an Christum, und die Groben oder Gelindern verbinden damit das Fußwaschen. Auf die besondern, bei ihren Bekenntnissen schon genannten Lehrmeinungen des Menno legen die Meisten jetzt kein großes Gewicht mehr, ihr Hauptbestreben geht dahin, eine dem Ideal der christlichen Kirche entsprechende Gesellschaft von sittenreinen und vollkommenen Christen zu bilden.

Der Socinianismus oder Unitarismus fußt auch auf dem Princip des Protestantismus von der alleinigen Autorität der heil. Schrift in Glaubenssachen und steht auch grundsätzlich auf dem Standpunkte des strengen Supranaturalismus, insofern er die ganze christliche Religion für eine übernatürlich geoffenbarte erklärt und von allen ihren Lehren, auch von den nach protestant. Ansicht zugleich mit durch die Vernunft erkennbaren, behauptet, daß sie über die Vernunft hinausgehen und ihr nur durch eine übernatürliche Offenbarung offenbar werden können. Zugleich aber nimmt er auf diesen supranaturalistischen Standpunkt für die Ermittelung und Darstellung der christlichen Religion aus der heil. Schrift ein ganz rationalistisches formales Princip mit herauf, indem er bei der Erklärung der Schrift von dem Satze ausgeht, daß die einmal von Gott der Vernunft geoffenbarte Religion derselben auch gemäß sein müsse und nichts gegen die Vernunft enthalten könne, daher man im Falle solchen Widerstreites einer Schriftstelle diese durchaus so zu erklären habe, wie es der Vernunft gemäß sei. Den Zweck der christlichen Religion setzt er darein,

daß sie uns zu derjenigen Erkenntniß Gottes und Jesu Christi verhelfen soll, ohne welche ein dem Willen Gottes gemäßes Handeln und die Erlangung der ewigen Seligkeit unmöglich ist (Joh. 17, 3: das ist das ewige Leben 2c.), und alle Lehren, die kein praktisches sittliches Moment in sich haben, hält er für unnütz, oder wenn sie einen nachtheiligen Einfluß auf das Handeln haben, für gefährlich. Den Mittelpunkt seiner Dogmatik bildet der Ausspruch 1 Timoth. 2, 5: „es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus." Demnach verwirft Socin vor Allem das Dogma von der Dreieinigkeit, indem er von Christo lehrt, derselbe sei zwar im eigentlichen Sinne Gottes Sohn, da er vom heil. Geiste empfangen und von der Jungfrau Maria geboren sei, aber auch als solcher doch nichts anderes, als ein wahrhaftiger Mensch, und unser Mittler insofern, als er zwischen Gott und uns einen neuen Bund gemacht, uns den untrüglichen Weg zur Seligkeit durch seine Lehre und sein Beispiel gezeigt und von Gott nach seiner Erhöhung die Vollmacht erhalten habe, uns die Seligkeit auch wirklich zu ertheilen. Auch habe ihn Gott, nachdem er für uns d. i. zu unserm Heile (zur Bestätigung seiner Lehre) gestorben, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zu wahrhaft göttlicher Majestät erhöht, so daß ihm göttliche Verehrung gebühre. Unter dem heil. Geiste aber versteht der Socinianismus entweder eine Kraft Gottes oder die Gesammtheit der geistigen Wirkungen Gottes, und von den Gnadenwirkungen des heil. Geistes denkt er ganz naturalistisch, indem er sie meistens psychologisch aus der erhebenden Verheißung des ewigen Lebens ableitet, die dem Christen den Impuls zu allem Guten giebt. Die Lehre von der Erbsünde, dem servum arbitrium, der versöhnenden Genugthuung und ähnliche verwirft er, und zwar mit Gründen, zu denen der Rationalismus wenig neue wird hinzufügen können, wie er auch anderseits wieder dem Supranaturalismus fast alle seine Beweise für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift an die Hand gegeben hat. Und so kann man denn mit Strauß (christl. Glaubenslehre, S. 56) sagen: „Der Socinianismus ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neueren protest. Theologie noch beisammen liegen. Dieselbe praktische Richtung und Abneigung gegen geheimnißvolle, rein theoretische Dogmen, dieselbe willkürliche Schrifterklärung, wie im Rationalismus; dabei aber dieselbe trockene histo-

rische Festhaltung des Thatsächlichen am Christenthum, dieselbe Hinnahme auch des Wunderbaren auf die Autorität des: „sie konnten und wollten die Wahrheit sagen,“ wie im Supranaturalismus.“ Seine Berechtigung hatte er (selber nach Marheineke) in dem Kampfe gegen die damalige fleischliche Rechtgläubigkeit und Buchstabentheologie, und darin lag auch seine geschichtliche Nothwendigkeit. Wenn aber derselbe Theolog (a. a. O. S. 425.) weiter sagt, daß erst mit ihm auch, was man in einem besondern Sinne die Orthodoxie nennt, die Anhänglichkeit an das kirchliche System, in der protestantischen Welt entstanden sei, so hat er sich hierin jedenfalls um einige dreißig Jahre verrechnet.

Das Glaubenssystem der Quäker, aus anabaptistischen, mystischen und puritanischen Elementen hervorgegangen, ist ein höchst merkwürdiges Gemisch von Mystik und biblischem Rationalismus, von Schwärmerei und philosophischer Reflexion, von dogmatisch freier und moralisch pedantischer Schrifterklärung; aber im Ganzen ist es von einem solchen Geiste ächter Humanität durchweht und hat eine solche Tendenz zu der schlichten einfachen Bibellehre und zu einem herzinnigen, in Liebe thätigen Christenthume, daß es inmitten unserer kirchlichen Glaubenssysteme auf jeden dogmatisch Unbefangenen einen höchst wohlthuenden Eindruck macht und den Orthodoxen zum Beweise dienen kann, daß ein gewisser Hang zu einer rationellen Auffassung des Christenthums auch den frömmsten Gemüthern eigen sein kann. Es ist, wie schon oben bemerkt worden, zunächst ganz kurz und blos mit biblischen Worten vorgetragen in Barclay's Confession (Roterod. 1676. 8.), dann aber auch ausführlich, mit Zurückführung des Ganzen auf 15 Thesen, in der Apologie dieser Confession (1676. 4.), und zwar hier mit einer Dialectik und exegetischen Beweisführung, die man von einem Quäker kaum erwartet. Das ganze System ruht auf der mystischen Idee, daß alle Menschen als ein göttliches Gnadengeschenk einen Saamen (Schein, Funken) von dem göttlichen Logos (Wort, Geist, Licht, Leben) in sich haben, welcher in Christo zur Offenbarung gekommen und Fleisch geworden ist, und wenn man mit Zurückweisung aller weltlichen Gedanken in sich selber einkehrt und in andächtiger Selbstbeschauung dieses durch die Sünde verdunkelte Licht recht wahrnimmt, so tritt für einen Jeden eine Zeit der Heimsuchung ein, wo die Gnade von oben über ihn kommt und

dieses Licht so anfacht und wirksam macht, daß es in ihm das wahrhaftige Licht des Lebens, der in uns wohnen sollende Christus wird. Auf diese Weise sind die Menschen schon vor Christo zur Gotteserkenntniß und Religiosität gekommen, die Propheten und Apostel, wie auch Pythagoras, Sokrates, Plato, Seneca, Plotinus u. A. von Gott erleuchtet, und die heil. Schrift den Propheten und Aposteln eingegeben worden, und auf diese Weise allein wird Christus noch heute den Menschen offenbar und sein Evangelium in ihnen lebendig und kräftig, so daß also dieses Licht, diese Offenbarung Gottes in uns, das eigentliche Princip aller christlichen Erkenntniß und Religiosität ist und die heiligen Schriften nur für eine secundäre Erkenntnißquelle, für treue Zeugnisse von Gottes Offenbarungen an die Propheten und Apostel gelten können. Näher betrachtet ist aber dieses göttliche Licht und Wort in uns weder ein Theil des eigentlichen göttlichen Wesens, welches untheilbar ist, noch ein Theil von des Menschen Natur, etwa ein Accidens seiner natürlichen Vernunft, sondern ein geistlicher, von Gott in uns gelegter Anfangsgrund des wahren Lebens, und zwar ein wirkliches geistliches Wesen, welches, wie ein Korn in steinigtem Grunde oder wie die Arznei in einem kranken Körper, auch in den Herzen der Boshaften zu finden ist, ohne daß aber die Erregung desselben in unserer eigenen Macht steht. Es ist also etwas Uebernatürliches, Himmlisches, Göttliches in uns, was uns nach der Verderbniß unserer Natur durch den Sündenfall geblieben ist, ein göttliches Licht, von welchem die Schrift Röm. 1, 19. Joh. 1, 9. 12, 36. und auch Plato, Seneca, Cicero und andere Heiden zeugen (Apologie thes. 5 und 6. S. 92 ff. der deutschen Ausgabe). Und weil nun dasselbe der Brunnquell aller Weisheit und der gesunden Vernunft ist, so kann es zwischen ihm und der heil. Schrift und der gesunden Vernunft keinen Widerspruch geben (thes. 1. S. 36.), zweitens aber bleibt die innere Offenbarung desselben immer der letzte feste, unbewegliche Grund, auf dem die Gewißheit unseres Glaubens beruht, der Grund, auf den auch die Protestanten zurückkommen mit ihrer Lehre vom Zeugniß des heiligen Geistes in uns und die Katholiken mit ihrer Berufung auf den in der Kirche waltenden heiligen Geist. Zuletzt aber folgt auch daraus, daß Jeder, der diese innere Offenbarung hat, aus ihr schon von selber weiß, was in der heiligen Schrift von Worten des ewigen Lebens steht, und daß daher auch die Heiden selig werden können,

wenn sie ihr folgen; denn der seligmachende Glaube ist ja nicht eine Wissenschaft der Historien von Christo, sondern ein fester Glaube an den, der durch Christum und den heiligen Geist in uns zu uns redet, und unsere Erlösung von der Sünde und unsere Rechtfertigung geht Schritt für Schritt mit unserer geistigen Wiedergeburt aus dem unvergänglichen Saamen des göttlichen Wortes. Freilich aber würde es nicht möglich sein, daß die, welche vom historischen Christus nichts wissen, wie unsere kleinen Kinder, unsere Taubstummen, die Heiden 2c., doch durch die innere Offenbarung selig werden, wenn Christus nicht für Alle gestorben wäre, für Alle vor und nach ihm; denn wie sie in Adam Alle sterben, auch die, welche von ihm im Leben nichts gehört haben, so wird durch Christi Tod Allen die Möglichkeit der Seligkeit eröffnet, die da folgt aus der Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes. Um aber wiedergeboren zu werden, kommt Alles darauf an, daß wir unsere Ohren ganz vor der Welt verstopfen, alle Schulweisheit und Gelehrsamkeit für nichts achten, uns still niedersetzen, in uns einkehren und wachsam auf das Licht Christi in unserm Gewissen und auf Gott warten. Dann werden wir fühlen, wie sehr das Gute über das Böse erhaben ist, und weil sich uns in dem Guten Gott selber offenbart, so wird in uns ein Kampf des Lichtes mit der Finsterniß und ein Ringen und Arbeiten der Seele entstehen, um aus der Gewalt des Bösen herauszukommen, daß dadurch wohl auch unser Leib in eine zitternde Bewegung geräth[16]), bis endlich die Macht der Wahrheit die Oberhand gewinnt und der innere Kampf mit Preis und Danksagung sich endet. Und in einem solchen andächtigen Warten auf Gottes Geist, um durch ihn bewegt zu werden, besteht auch allein der wahre Gottesdienst, der da sein soll eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Zu einem solchen aber sind weder Tempel, Altäre, Gesänge und Ceremonien, noch auch besondere Geistliche nöthig, die, größtentheils selber noch nicht wiedergeboren, auch nicht im Stande sind, von der Wahrheit zu zeugen. Auch bedürfen

16) A. a. O. S. 123. 257. Aus diesem Grunde lassen sie sich auch gern den Namen Quäker (Zitterer) gefallen, der eigentlich ein Spottname ist, weil sie anfangs öfters wie Wahnsinnige sich gebehrdeten, wenn der Geist über sie kam, und andere aufforderten, vor dem Herrn zu zittern und mit Furcht und Zittern nach ihrer Seligkeit zu streben. (Philipp 2, 12.)

die wahren Anbeter Gottes weder der Taufe noch des Abenmahles, die nur für die Schwachen sind. Dafür aber ist es Pflicht jedes wahren Christen, allem eitlen und nichtigen Weltwesen, allen Spielen und Schauspielen, allem Luxus, allen überflüssigen Complimenten zu entsagen, alles Schwören, allen Krieg, alle Uneinigkeit zu verabscheuen und überhaupt einen reinen sittlichen Wandel zu führen, innige Bruderliebe zu zeigen und einen ruhigen, leidenschaftslosen Ernst zu behaupten.

Das ist die Summa der Quäkerlehre, die in ihrer Apologie mit allen Waffen der Vernunft und Gelehrsamkeit gegen die andern Religionsparteien vertheidigt wird. Daß in ihr ein gewisser Rationalismus verborgen liegt, ist nicht zu verkennen; es ist das aber ein solcher, der mit dem gläubigsten Supranaturalismus Hand in Hand geht und von dem lebendigsten Gefühle unserer natürlichen Schwäche im Geistlichen und Sittlichen getragen wird, ein Rationalismus des frommen Gefühles, nicht der sich selber vertrauenden Vernunft.

Principiell und durchweg ist nun allen diesen Formen des Protestantismus der Katholicismus der römischen und griechischen Kirche entgegengesetzt. Während nach protestantischen Grundsätzen weder die rechte Heilserkenntniß noch die Heilserlangung an eine besondere äußere Kirche als göttliche Gnadenanstalt gebunden ist, so ist dagegen nach katholischen Grundsätzen eben die katholische Kirche, als die eine, uralte, von Christo gestiftete, überall verbreitete und im Glauben immer einig gewesene Majoritätskirche, das Organ, durch welches uns alle Wahrheit und Gnade zufließt, das göttliche Institut, außer welchem kein Heil ist. Und daß sie zunächst die Inhaberin aller Wahrheit sein soll, ist ein Glaube, zu dem sie gewissermaßen hingedrängt worden ist in ihren Kämpfen mit den Gnostikern. Denn worauf sollte sie sich diesen gegenüber, die den freiesten Gebrauch von allerlei heiligen Schriften machten, beim Mangel eines festen Kanons der heiligen Schrift anders berufen, als zunächst auf die apostolische Tradition? Und wenn die Gnostiker einer solchen sich auch rühmten, worin konnten sie dann den Beweis für die Apostolicität der ihrigen anders finden, als in ihrer kirchlichen universitas, antiquitas und consensio? Gewiß lag ihr der Schluß sehr nahe: wenn Gott als

der heilige Geist zu jeder Zeit für die Erhaltung der christlichen Wahrheit gesorgt hat, so kann dieselbe auch nicht erst in einer neuentstandenen Partei zu finden sein, sondern nur in der uralten, allgemeinen, im Glauben immer einig gewesenen Kirche. War aber einmal auf diese Weise der katholischen Kirche die höchste Autorität in Glaubenssachen vindicirt, so ließ sich aus einigen andern schon vorhandenen Vorstellungen, aus der allgemeinen Annahme, daß nur die Bischöfe als die mit dem heiligen Geiste ausgestatteten Nachfolger der Apostel die geweihten Träger der Tradition seien und die Glaubwürdigkeit der letzteren hauptsächlich auf der ununterbrochenen Succession der katholischen Bischöfe beruhe, leicht weiter folgern, daß die göttliche Autorität der Kirche nicht auf der Gesammtheit der katholischen Christen, sondern nur auf dem sie repräsentirenden und dirigirenden Episkopate ruhe, daß dieser also die gesetzgebende Kirche sei, bei der alle Wahrheit zu suchen. Und daß dann allein in dieser katholischen Episkopatskirche auch alles andere Heil zu finden sei, war ein Glaube, der auch nicht außenbleiben konnte, nachdem man dieselbe durch die Wiederaufnahme der Opferidee in eine die vorchristlichen Religionsverfassungen erneuernde Priesterkirche verwandelt hatte, — eine Umwandlung, die wiederum leicht erklärlich ist aus der dem Katholicismus vom Anfange an eigen gewesenen Tendenz, das Christenthum mit den religiösen Vorstellungen der alten Welt möglichst zu vermitteln, um die Menschen desto leichter für dasselbe zu gewinnen.

Fragen wir daher nach dem wahren formalen Princip des Katholicismus, so ist dies nicht ohne Weiteres in dem Grundsatze von einer doppelten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, die in der Schrift und der ihr zur Erklärung und Ergänzung dienenden Tradition liegen soll, zu suchen, sondern vielmehr in der Lehre von der göttlichen Autorität der das wahre Schriftverständniß durch die wahre Tradition vermittelnden Kirche, d. h. des fortwährend vom heiligen Geiste geleiteten Episkopats. Die höchste Idee aber, nach der wieder die Kirche Alles bestimmt und normirt, ist die der Katholicität, die der gallische Presbyter Vincentius von Lirinum mit den Worten ausgesprochen hat: In ipsa catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere

universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia; antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse manifestum est; consensionem quoque itidem, si in ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium sacerdotum et magistrorum definitiones sententiasque sectemur (Commonitor., edit. Steph. Baluzii, c. 2. p. 317.). Bekanntlich aber ist es mit dem Merkmal der Antiquität nie genau genommen worden, daher auch der Katholicismus bis auf das Tridentiner Concil in einer beständigen Fortbildung begriffen erscheint. Aber grundsätzlich ist doch nur eine solche Fortbildung statuirt, die eine bloße Weiterentwickelung des Bestehenden und Sanctionirten ist; denn alles einmal Sanctionirte ist nach katholischen Grundsätzen eben so irreformabel, wie nach denen gewisser neueren gnesiolutherischen Theologen. Auch kann im katholischen Kirchenglauben nur das gelten, was von der Kirche in Pleno dafür erklärt worden ist, und diese kann auf ihren allgemeinen Concilien nur das dafür erklären, was schon virtuell, wenn auch nicht genau erkannt, im Consensu Patrum vorliegt. Nur in dieser Einschränkung kann also von einer Perfectibilität des Katholicismus die Rede sein[17]), die man hin und wieder als eine nothwendige Folge der in

---

17) *Vincent. Lirinensis* a. a. O. c. 23: Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus... Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium ... gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scil. dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum: quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent... Parva lactentium membra, magna juvenum; eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum, et si qua illa sunt quae aevi maturioris aetate pariuntur, jam

der Kirche stets fortdauernden Offenbarung des heiligen Geistes sogar für das formale Princip des Katholicismus hat ausgeben wollen, das doch, wie gesagt, allein in dem Grundsatze von der göttlichen Autorität der Kirche liegt.

Dieser Grundsatz hängt aber wieder aufs engste mit einem andern, allgemeinern zusammen, den man gewissermaßen das materiale Princip des Katholicismus nennen kann, mit dem von der göttlichen Gnadenfülle der katholischen Kirche, vermöge deren sie für den Christen Alles in Allem ist, die nothwendige Vermittlerin, ohne die der Einzelne weder zur Erkenntniß der Wahrheit, noch auch in ein beseligendes Verhältniß zu Gott und Jesu Christo kommen kann, da sie, von Christo zur Fortpflanzung und Erhaltung seines Wortes und Erlösungswerkes gestiftet, alle Gnaden Christi besitzt und die durch ihn gestiftete Versöhnung den Einzelnen applicirt. Denn sie allein mit ihrem Priesterthume und ihrer Hierarchie kann die Sacramente auf vollgiltige Weise verwalten, den Menschen in dem Stande der Rechtfertigung erhalten und kräftigen und das große Opfer darbringen, durch welches die Welt immer von neuem mit Gott versöhnt wird. Kurz, wer sie nicht zur Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater.

Hier also, in dieser Lehre von der Kirche, hat das ganze katholische System sein Princip und seinen letzten Halt, hier ist der Punkt, von welchem aus immer zwischen ihm und dem protestantischen ein principieller Unterschied bleiben würde, wenn auch in den einzelnen Dogmen von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung und Heiligung, vom Glauben und den guten Werken eine Vereinbarung sich bewerkstelligen ließe. Uebrigens aber tritt auch schon in diesen einzelnen Dogmen für sich eine nicht so leicht auszugleichende oder wegzudisputirende Differenz hervor, indem sich in dem katholischen Lehrbegriffe überall eine mehr semipelagianische und zugleich dem schlichten Verstande mehr zusagende Ansicht von des Menschen Natur, von seiner sündigen Verderbtheit und von seiner an eine fortgehende Heiligung geknüpften Rechtfertigung geltend macht.

---

in seminis ratione proserta sunt.... Fas est, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excussentur, limentur, poliantur, sed nefas est, ut commutentur, nefas ut detruncentur, et mutilentur.

Nach katholischer Ansicht nämlich war der erste Mensch von Natur indifferent zum Guten wie zum Bösen; er besaß als wesentliche und unverlierbare Bestandtheile seiner geistigen Natur Vernunft und freien Willen, aber auch als wesentliche Eigenschaften seiner leiblichen Natur die an sich zwar nicht sündliche, aber doch zur Sünde reizende concupiscentia carnalis. Und deshalb erhielt er denn noch von Gott als ein besonderes, übernatürliches Gnadengeschenk eine habituelle Gerechtigkeit, d. h. die rechte, gottgefällige Richtung auf das Gute und zugleich die zu demselben ausreichende Kraft. Durch den Sündenfall aber verlor er nicht nur dieses besondere Gnadengeschenk, sondern er wurde auch ein Kind des göttlichen Zornes, und seine ursprünglich zum Guten blos indifferente Natur behielt in Folge jenes Falles und Verlustes und der dadurch erlittenen Verwundung eine fortdauernde krankhafte sittliche Schwäche und eine verkehrte sündliche Richtung, bei der sie wohl noch dies und jenes Gute thun, aber nicht aus eigener Kraft zu einer gottgefälligen Gerechtigkeit sich erheben kann. An dieser Schwäche (Erbsünde) leiden alle natürlich erzeugten Menschen und zugleich sind sie alle mit der Erbschuld und einer eigenen großen Schuld behaftet, so daß sie vor Allem eines Versöhners, aber auch eines Arztes und Wiederherstellers ihres sittlichen Lebens bedürfen. Beides nun ist für sie Christus, wenn sie an ihn glauben und auf ihn getauft werden. Er hat durch sein unschuldiges Leiden der göttlichen Gerechtigkeit mehr als genug gethan für Alle, die ihm durch die Taufe einverleibt werden, und ist auch für sie der Heiland geworden, aus dessen Lebens- und Gnadenfülle die Kraft zu einem neuen Leben in der Liebe und Heiligung auf sie überströmt. In der Taufe erhält Jeder durch ihn Vergebung der Erbsünde und aller vorher begangenen wirklichen Sünden, und die Erbsünde wird zugleich auch völlig in ihm getilgt; zugleich aber empfängt er auch den heil. Geist und die in Adam verlorne habituelle Gerechtigkeit wieder, so daß er nun Gott wieder vollkommen lieben, durch stetes Wachsthum in der Heiligung der ewigen Seligkeit wahrhaft würdig werden (meritum e condigno), ja auch noch etwas mehr, als seine eigentliche Pflicht thun kann, durch Befolgung der auf eine besondere Heiligkeit abzweckenden consilia evangelica. Und so lebt er bei wachsender Heiligung im Stande der Rechtfertigung, aus welchem er nur durch Todsünden (quae repugnant caritati Dei et proximi) wieder heraus-

fallen kann. Geschieht das aber, so darf er nicht glauben, daß das Verdienst Christi auch zur Vergebung dieser (nach der Taufe begangenen) unbedingt giltig und wirksam sei, sondern er muß auch seinerseits dazu mitwirken, muß seine Sünden bereuen, aufrichtig beichten und sie durch allerlei Satisfactionen (durch Beten, Fasten, Almosengeben, Ablaßkaufen) zu büßen suchen. Dann kommt er durch das Sacrament der Buße wieder in den Stand der Gnade zurück. Auch muß er sich zu dieser abermaligen Rechtfertigung (wie jeder erwachsene Nichtchrist zur ersten in der Taufe) selber mit disponiren, indem er sich bereitwillig den Einwirkungen des heil. Geistes hingiebt, wenn dieser ihn durch die Gnadenmittel der Kirche zu erleuchten und zu bessern beginnt. Denn dadurch gefällt er Gott wohl und wird der heiligenden Gnade würdiger (meritum e congruo). Indessen bleiben jedem Menschen am Ende seines Lebens noch viele Unterlassungs- und Schwachheitssünden zu büßen übrig; darum steht einem Jeden das Fegfeuer bevor, dessen Qualen durch mancherlei gute Werke der Lebenden gemildert und abgekürzt werden können.

So erscheint der Lehrbegriff der katholischen Kirche in den symbolischen Büchern derselben, und so gefaßt verdient er allerdings nicht den Vorwurf, daß er Christi Verdienst ganz in Schatten stelle, die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur zu sehr dissimulire und es blos auf eine äußere Werkheiligkeit abgesehen habe. Denn er hebt es oft und stark genug hervor, daß die Gnade Gottes in Christo bei allen unsern guten Werken doch immer der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Seligkeit bleibe und daß ohne die zuvorkommende und mitwirkende Hilfe des heil. Geistes Niemand sich wahrhaft bessern könne; auch dringt er noch förmlicher, als der unsere, auf innere Besserung, indem er diese mit zur Bedingung der Seligkeit macht. Aber freilich ist dabei zu bemerken, daß er 1) in dieser seiner bessern (eigentlich synergistischen) Fassung erst in den Decreten des tridentiner Concils erscheint; 2) daß er auch in dieser tridentinischen Revision noch immer einen viel zu großen Werth auf äußere religiöse Handlungen legt, indem er sie nicht blos als Besserungsmittel, sondern auch als verdienstliche Werke darstellt und dadurch das Streben nach wahrer Besserung wieder sehr schwächt; und 3) daß in der kirchlichen Praxis und im Volksunterrichte noch gar Vieles an ihm daran und herumhängt, und zwar mit bischöflicher Approbation, was die symbolischen

Bücher wohlweislich mit Stillschweigen übergehen oder blos leichthin erwähnen, eine Bemerkung, die schon Melanchthon in Bezug auf die Confutation der A. C. gemacht hat. (Apolog. p. 231.)

Stellen wir nun zum Schluß den Katholicismus noch einmal dem ächten evangelischen Protestantismus gegenüber, so können wir zur Charakteristik beider etwa sagen: Im Katholicismus ist die Kirche Alles in Allem, im Protestantismus die heil. Schrift; dort wird die heil. Schrift erst durch die Kirche eine Glaubensauctorität, hier ist sie es unbedingt, und die Kirche steht unter ihr; dort ist der Einzelne in seinem Glauben bei Gefahr seiner Seligkeit an das Bekenntniß und den Ausspruch der Kirche gebunden; hier hat er auf dem Grunde der heil. Schrift völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit; dort ist, wie Schleiermacher so treffend sagt, das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche, hier umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniß zu Christo; dort kann sich der Christ das Heil nur mittelbar durch die Christi Erlösung fortsetzende Kirche aneignen, hier eignet er es sich unmittelbar persönlich zu durch den Glauben; dort hängt dasselbe noch mit von der Erfüllung des Gesetzes und von allerlei Büßungen und frommen Werken ab, hier allein von dem wahren Glauben an Gottes Gnade in Christo Jesu (oder nach reformirter Ansicht genauer genommen und der Idee gemäßer ausgedrückt: von Gottes freier Gnade); dort steht der Mensch noch unter einer beständigen kirchlichen Zucht, hier wird er (ob mit Recht, oder Unrecht) als ein Freigewordener angesehen, den der Geist des Glaubens regiert; dort sucht man möglichst aus dem Sündengefühl herauszukommen durch allerlei fromme Werke, hier wo möglich immer tiefer hineinzukommen durch den Gedanken an die Sündhaftigkeit aller unserer Werke; dort herrscht daher eine im Ganzen mehr heitere, hier eine ernstere, rigorösere Ansicht vom Leben, und die Frömmigkeit erscheint dort oft blos als ein äußerliches, leicht abzumachendes Werk, während sie hier etwas tief Innerliches ist und bleibt.

Den Katholiken freilich stellt sich das Alles anders dar. Sie erblicken in dem Katholicismus nichts Stereotypes und Verknöchertes, sondern das Christenthum in seiner lebendigen Fortbildung und tadeln an dem Protestantismus bald das starre, beschränkte Festhalten an dem Buchstaben der Schrift, der da tödtet, bald auch seinen Egoismus

und Rationalismus, durch den er Alles in ein Gemisch subjectiver Meinungen auflöse. Auch stellen sie ihn mit seiner Sündenlehre manchmal mit dem Gnosticismus und Manichäismus in Parallele, und tadeln namentlich, daß er zu wenig, eigentlich blos nebenbei auf Heiligung des Lebens dringe, auch Christum viel zu einseitig nur als Versöhner darstelle.

An Versuchen einer Wiedervereinigung beider Kirchen hat es zu keiner Zeit gefehlt. Noch im Reformationszeitalter kam es zu den feierlichen Religionsgesprächen zu Augsburg (1530), zu Worms (1540), zu Regensburg (1541 u. 1546), zum Augsburger Interim (1548) und dem Concil von Trient. Aber schon hier zeigte es sich überall, daß die Katholiken es eigentlich nur auf eine Zurückführung der Protestanten in den Schooß ihrer Kirche abgesehen hatten und eher geneigt waren, in den Glaubensartikeln von der Sünde, der Gnade, der Rechtfertigung ꝛc. etwas nachzugeben, als in den ihnen weit wichtigern von den Gebräuchen und der Verfassung, in denen von der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, von der Ohrenbeichte, vom Kirchenregiment, der Gewalt der Bischöfe und dem Primat des Papstes, von der Messe, dem Cölibat ꝛc., wie das schon Luther treffend in den schmalkaldischen Artikeln bemerkt hatte. Später wurden wieder Unionsvorschläge gemacht auf Betrieb Ferdinand's I. und Maximilian's II. von den beiden katholischen Theologen Cassander und Wicel (1564), vom Cardinal Richelieu auf einem Convent reformirter Abgeordneten zu Paris (1630), von Bossuet in seinem sophistischen, alle harten und schwachen Seiten des Katholicismus verdeckenden Buche: Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse, 1671, von Hugo Grotius, der in seinem Votum pro pace ecclesiastica (1642) empfahl, man solle beiderseits die moralisch wichtigen Wahrheiten über die blos dogmatischen stellen und auf den Consensus universalis Ecclesiae, auf die ökumenischen Symbole halten und die Schrift nicht gegen die Tradition erklären; ferner von Georg Calixtus, dann von dem Bischof Spinola und dem protest. Theologen Molanus, Abt zu Loccum (1683), von Leibnitz (1691 ff. 1699.), der die Einigung durch eine Rückkehr auf den Standpunkt des synodalen Consensus der alten Kirche, also durch Vereinfachung der beiderseitigen Lehrsysteme, für möglich hielt, wie auch von dem Helmstädter Theologen Fabri-

cius, bei Gelegenheit der Verheirathung einer braunschweiger Prinzessin an den nachmaligen Kaiser Karl VI. u. v. a. m. Meistens wurde dabei der Beweis versucht, daß über die Grundlehren des Christenthums entweder gar kein Streit oder nur ein unnützes Wortgezänk obwalte, was natürlich von Wenigen zugegeben wurde, und wobei auch die eigentliche principielle Differenz beider Kirchen in den Grundsätzen des Lehr- und Kirchenwesens unberührt gelassen wurde.

Die griechische Kirche stimmt nicht nur in den Principien des Katholicismus, sondern auch in den meisten Lehren fast ganz mit der römischen überein. Sie glaubt auch an die göttliche Auctorität des Episkopats, an die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien und an die Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes. Aber sie verwirft den Primat des römischen Papstes, läßt nur sieben ökumenische Synoden gelten, bestreitet mit Heftigkeit den Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohne und den betreffenden Zusatz filioque im Symbolum und verwirft auch die Lehre vom Fegfeuer und den Ablaß. Sonst huldigt sie in der religiösen Anthropologie und in der Soteriologie ebenfalls den semipelagianischen Ansichten der römischen Kirche und verharrt dabei eigentlich noch mehr, als diese, auf dem freiern, voraugustinischen Standpunkte. Im Cultus und in den Gebräuchen hat sie zum Unterschiede von dieser mehr einige ältere Formen beibehalten, im Ganzen aber legt sie denselben Werth auf das Aeußerliche, schreibt sie dem Fasten, Beten, Wallfahrten, dem Mönchswesen und andern frommen Werken dieselbe Verdienstlichkeit zu, und die abergläubische Verehrung der Heiligen, der Bilder und Reliquien ist in ihr fast noch mehr im Schwange, als dort. Die Taufe verrichtet sie durch Untertauchen und verbindet damit zugleich nach alter Sitte die Confirmation. Das Abendmahl macht sie auch mit zu einem Meßopfer und statuirt dabei eine Verwandlung des Brotes; dem Volke aber theilt sie dasselbe unter beiderlei Gestalten aus und gebraucht dazu gesäuertes Brot, welches sie in mit Wasser gemischten Wein taucht und legt und so den Communicanten (auch den kleinen Kindern) mit einem Löffel darreicht. Außer der Taufe und dem Abendmahl erkennt sie auch die andern Sacramente der römischen Kirche an.

Specielle Darstellung der Symbollehre.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Offenbarung, dem Grund des christlichen Glaubens.

§. 1.

Von den verschiedenen Offenbarungen Gottes.

Nach der Lehre unserer symbolischen Bücher ist der Mensch von Gott selber zur Religion geschaffen; denn nicht nur, daß die Principien derselben von Natur, auch noch heute, in seinem Geiste liegen, so konnte er auch vor dem Sündenfalle mit seiner Vernunft aus den Werken der Natur und aus dem ihm eingepflanzten Sittengesetze eine vollkommen richtige und beseligende Erkenntniß von Gott und von dessen Heiligkeit und Liebe gewinnen, sowie er sich auch jetzt noch aus eigener Vernunft, mittelst jener mittelbaren Offenbarung, wenigstens zu einer schwachen Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, aber freilich nicht zum seligen Bewußtsein der göttlichen Gnade und Vaterliebe erheben kann.

Vergl. Apolog. p. 53: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, noticiam Dei certiorem, timorem Dei — — aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi („ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen" ꝛc.) p. 61: Humana ratio

naturaliter intelligit aliquo modo legem, habet enim idem judicium scriptum divinitus in mente. F. C. p. 657: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam noticiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus et particulam legis tenet. p. 715: Etiam Gentes ex Lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum recte vel agnoverunt vel coluerunt.

Weil nun aber der natürlichen Religion seit dem Sündenfalle schon die rechte Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, namentlich in seinen Forderungen wahrer Gottesliebe und innerer Gerechtigkeit fehlt, so hat der heil. Gott dasselbe den Menschen im alten Bunde (im foedus legis) wieder durch eine Reihe unmittelbarer außerordentlicher Offenbarungen, insbesondere durch den mosaischen Dekalogus, in voller und bleibender Klarheit bekannt gemacht und feierlich bestätigt, auch durch die Propheten fortwährend auf das rechte Verständniß desselben hingewirkt und durch die Begründung der jüdischen Verfassung, durch die von seinem Willen ausgegangenen jüdischen Polizei- und Cerimonialgesetze, für die Bewahrung und bessere Befolgung desselben Sorge getragen. Aber freilich ist sein Gesetz auch nach dieser außerordentlichen Offenbarung von dem jüdischen Volke meistens blos äußerlich verstanden und ihm daher keine Mahnung an die innere, vollkommene, ohne Christum uns ewig mangelnde Gerechtigkeit geworden.

Vergl. Apolog. p. 61: Decalogus autem requirit non solum externa opera civilia, quae ratio utcunque efficere potest, sed etiam requirit alia longe supra rationem (post lapsum) posita, scil. vere timere Deum, vere diligere etc. Art. Smalc. p. 318: Sentimus, Legem a Deo datam esse, primum ut peccatum prohiberetur comminationibus et metu poenarum, item promissione et annuntiatione gratiae et beneficiorum. Sed haec omnia propter malitiam, quam peccatum in homine effecit, male cesserunt. Apol. p. 142: Ratio non videt aliam justitiam, quam justitiam Legis civiliter intellectae. Ideo semper extiterunt in mundo, qui hanc carnalem justitiam solam docuerunt. Idem accidit in populo Israel. Maxima populi pars sentiebat se per sua opera mereri remissionem peccatorum, cumulabant sacrificia et cultus. Econtra Prophetae, damnata illa opinione, docebant justitiam

fidei. p. 98: Hic videmus, quam vehementer objurgent populum Prophetae, Ps. 49: Non in sacrificiis arguam te. Et Jerem. 7: Non praecepi de holocaustomatis. Tales loci damnant non opera, quae certe Deus praeceperat (sacrificia), ut externa exercitia in hac politia, sed damnant impiam persuasionem, quod etc. — p. 211: Si Evangelium negat caerimonias Moysi, quae divinitus erant institutae, justificare: quanto minus justificant traditiones humanae.

Gleichwohl aber hat es bei solcher Verderbtheit des menschlichen Geschlechtes doch immer eine wahre Kirche Gottes auf Erden gegeben. Denn nicht nur, daß Gott sein Gesetz vom Himmel geoffenbaret, so hat er es auch schon im alten Bunde und schon vorher unter dem für diesen Bund bestimmten Volke nicht an außerordentlichen Offenbarungen seines ewigen Gnaden- und Erlösungsrathschlusses in Christo fehlen lassen; denn auch von diesem, von dem seligen Lichte des Evangelii, das durch Christum in die Welt gekommen, haben durch außerordentliche Offenbarungen schon der gefallene Adam und die Väter und Propheten einen Schein in ihren Herzen gehabt, und Alle, die diesem überall im A. T. schon hervorbrechenden Lichte gefolgt sind, bilden mit uns Christen die eine, vom Anfange vorhandene wahre Kirche Gottes auf Erden, so daß ein wahrer Christ der Jetztzeit im Gefühle fundamentaler Glaubenseinheit über die weite Kluft der Zeiten einem Abraham, Isaak und Jacob freudig die Hand reichen kann.

Apolog. p. 69: Scriptura crebro misericordiam implorat. Et S. Patres saepe dicunt, nos per misericordiam salvari. — p. 70: Et hic cultus (verus), haec latria in Prophetis et Psalmis passim praecipue laudatur, cum tamen lex non doceat gratuitam remissionem peccatorum. Sed Patres norant promissionem de Christo, quod Deus propter Chr. vellet remittere peccata . . . Ideo gratuitam misericordiam et remissionem peccatorum fide accipiebant, sicut Sancti in N. T. — F. C. p. 715: Haec autem duo doctrinarum genera (Lex et Evangelium) jam inde a condito mundo in Ecclesia Dei, convenienti tamen discrimine proposita fuere. Patriarcharum enim posteri (quemadmodum etiam ipsi Patriarchae) non modo assidue in memoriam revocarunt, quod homo — — peccator sit factus, eaque re . . .

in aetern. damnationem praecipitaverit: sed rursus se erexerunt et consolati sunt dulcissima illa concione, de semine mulieris, contrituro caput Serpentis: item de Abrahami semine, in quo benedicendae erant omnes gentes, et de Filio Davidis, qui regnum Israelis restaurare debebat et lumen gentium futurus erat, qui vulneratus est propter etc.

Und so sind denn alle drei Offenbarungen Gottes, die mittelbare und die außerordentlichen durch das Gesetz und Evangelium, fundamentaliter eins, indem immer eine die nothwendige Vorstufe der andern ist und die nachfolgende zur Ergänzung dienende auch schon in der vorhergehenden latitirt. Das Christenthum ist die höchste, in der die andern ihre Vollendung und rechte Erklärung finden, und in welchem sie, so verstanden, auch fortwährend, mit Ausnahme des blos zu einer temporellen und localen Geltung bestimmt gewesenen jüdischen Polizei- und Cerimonialgesetzes, noch Geltung haben.

Apol. p. 64: Nos autem de justitia rationis sic sentimus, quod Deus requirat eam, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae Decalogus praecipit juxta illud: (Gal. 3, 24.) Lex est paedagogus. Item: (1 Tim. 1, 9.) Lex est injustis posita. — p. 84: Non potest Lex vere fieri, nisi accepto Sp. S. per fidem. Ideo Paulus dicit, legem stabiliri per fidem, non aboleri, quia lex ita demum fieri potest, cum contigit Spiritus S. — p. 223. F. C. p. 711: Cum nuda illa Legis praedicatio (sine mentione Christi) aut inflatos hypocritas efficiat, qui sibi imaginantur, quod Legem externis operibus suis implere valeant, aut homines ad desperationem adigat: Christus Legem in manus suas sumsit, eamque spiritualiter explicat, et sic iram suam de coelo revelat. p. 713. 593. p. 595: Confitemur, etsi vere in Christum credentes et sincere ad Deum conversi a maledictione et coactione Legis per Chr. liberati sunt, quod ii tamen propterea non sint absque Lege, quippe quos Filius Dei eam ob causam redemit, ut Legem Dei diu noctuque meditentur atque in ejus observatione sese assidue exerceant. — C. A. p. 43: Scriptura abrogavit Sabbatum, quae docet omnes caeremonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse. p. 40: Autores traditionum faciunt contra mandatum Dei, cum collocant peccatum in cibis, in diebus et

similibus rebus, et onerant Ecclesiam servitute legis, quasi oporteat apud Christianos ad promerendam justificationem cultum esse similem Levitico. Apol. 215: Insaniebat Carolostadius, qui nobis imponebat leges judiciales Moisi. p. 260: Lex (de sacrificio) habebat picturas seu umbras rerum futurarum. Ideo in hoc spectaculo Christus et totus cultus N. T. pingitur . . . Ut igitur in Vet. Testam. umbra cernitur, ita in Novo res significata quaerenda est, non alius typus tanquam ad sacrificium sufficiens.

Außerdem vergleiche noch hierzu den schönen Abschnitt de discrimine V. et N. T. in Melanchthon's loc. theol., wo es (Corp. Philipp. ed. Argent. p. 455.) unter Anderm heißt: Una est perpetua Ecclesia Dei inde usque a creatione hominis et edita promissione post lapsum Adae; sed doctrinae propagatio alias in aliis politiis fuit. Ac prodest considerare seriem historiae et testimonia, in quibus se Deus pateferit ab initio et iram adversus peccata et misericordiam erga conversos declaravit. Nam ut sciremus doctrinam Ecclesiae (illius) solam primam et veram esse, Deus singulari beneficio scribi perpetuam historiam ab initio voluit et servavit et huic libro scripto per Patres et Prophetas addidit testimonia, editis ingentibus miraculis, ut sciremus, unde et quomodo ab initio propagata sit Ecclesiae doctrina. Postea vero Gentium religiones exortae sunt, alibi aliis temere fingentibus novos Deos et novos cultus, relicta prima doctrina. — — — Primum sciamus in summa, duo genera doctrinae in toto illo libro (Scriptura) contineri, Legem et promissionem Gratiae, quae proprie vocatur Evangelium. Haec distinctio lumen est universae scripturae, ac fuit utrunque genus doctrinae ante Moysen. Lex est noticia in creatione hominis indita menti, docens unum esse Deum, conditorem rerum, eique debere invocationem et obedientiam, juxta discrimen honestorum et turpium, quod ipse Deus impresserat menti . . . . Sed promissio reconciliationis post lapsum non est noticia insita naturae, sed est vox prolata ex arcano sinu Patris . . . . Estque inchoata praedicatio utriusque generis in Paradiso. Und dann aus dem Abschnitte de lege naturae p. 379: Lumen internum in mentibus non extingendum est, sed potius excitandum et con-

firmandus animus, ut agnoscat principia practica, eaque amplectatur et statuat revera tam certa et firma esse, quam sunt speculabilia (Geometrica, Physica), immo pariter esse decreta immutabilia Dei. Und p. 464: Ut natura hominis manet, ita manent naturalia praecepta. Et inter naturalia Decalogus est, qui est praecipua pars legis, propter quam caetera constituta sunt. Voluit enim Deus promulgationem fieri decalogi illustri testimonio, ut extaret clara vox judicii divini adversus peccata totius generis humani. p. 463: Quare etiamsi deleta est politia Israel et cum ea ceremoniae et forenses leges extinctae sunt, tamen vox legis, quae judicat peccatum, videlicet vox Decalogi semper manet, manent et poenae, sed piis mitigantur. p. 465: Caeterum etsi Leviticae ceremoniae abolitae sunt, tamen continent imagines de multis Christi beneficiis, sed dextrae explicandae sunt. Gewiß eine Hinweisung auf die fundamentale Einheit aller Offenbarungen Gottes und auf die Bestimmung des Christenthums zur Wiederherstellung der Urreligion, der gegenüber die reformirte Dogmatik sich nicht rühmen darf, wie neuerlich wieder geschieht, daß dieselbe vorerst oder am meisten von ihr ausgegangen sei!

Im Allgemeinen stimmen mit dieser Ansicht von Offenbarung und Christenthum auch die Bekenntnißschriften der andern Hauptkirchen überein. Von den reformirten Symbolen entwickelt sie die Confess. Scoticana im 2.—6. Art., wo die Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung der wahren Religion von Adam bis auf Christum kurz erzählt wird. Ebenso vergl. auch Conf. Belg. art. 2: Duobus modis Deum cognoscimus: primo per ipsam creationem, conservationem et gubernationem universi hujus mundi. Is enim oculis nostris est instar Libri pulcherrimi, in quo creaturae omnes, a minimis usque ad maximas, veluti literae quaedam inscriptae, ex quibus invisibilia Dei conspici et cognosci possunt; nempe aeterna ipsius potentia et divinitas, ut Ap. Paulus loquitur Rom. 1, 20. Quae omnia sufficiunt ad homines convincendos et inexcusabiles reddendos. Secundo seipsum multo clarius et manifestius in sacro suo et divino verbo — patefecit. Conf. Gall. art. 2. C. Helv. II. art. 12: Hactenus itaque abrogata est lex Dei, quatenus nos amplius non damnat, nec iram in nobis operatur. Sumus enim sub gratia, et non sub Lege.

Praeterea implevit Chr. omnes legis figuras. Art. 13: Certissimum est eos, qui ante legem et sub lege fuerunt, non omnino destitutos fuisse Evangelio. Habuerunt enim promissiones evangelicas insignes, quales hae sunt, semen mulieris conculcabit etc. . . . Et quamvis Evangelii doctrina collata cum pharisaeorum doctrina legis visa sit, cum primum praedicaretur per Chr., nova esse doctrina, . . . non modo vetus erat et est adhuc vetus doctrina, sed omnium in mundo antiquissima. Deus enim ab aeterno praedestinavit mundum servare per Chr., et hanc suam praedestinationem et consilium sempiternum aperuit mundo per evangelium.

Ebenso sagt auch der Catech. Roman. Lib. 3. (de praeceptis decalogi) praefat. sehr schön: Nemo est, quin sibi a Deo legem in animo insitam esse sentiat, qua bonum a malo, honestum a turpi, justum ab injusto possit secernere, cujus vis et ratio legis, cum ab ea, quae scripta est, diversa non sit, quis est qui ut intimae sic scriptae legis autorem Deum negare audeat? Hanc igitur divinam lucem, pene jam pravis moribus et diuturna perversitate obscuratam, cum Deus Moysi legem dedit, eam potius illustriorem reddidisse, quam novam tulisse, docendum est, ne forte, cum populus audit legi Moysis derogatum esse, putet his legibus se non teneri. Certissimum enim est, non propterea his praeceptis parendum esse, quod per Moysen data sunt, sed quod omnium animis ingenita et per Chr. Dom. explicata sunt et confirmata. Auch wird daselbst Lib. I. cap. 2. gelehrt, daß der Mensch naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et ab iis, quae sensibus percipiuntur, progrediens zu einer gewissen Erkenntniß Gottes kommen könne, aber es sei das ein sehr mühsamer Weg und man dringe auch auf ihm nicht in die eigentlichen Geheimnisse des göttlichen Wesens ein, daher eine Offenbarung nothwendig sei. Und ebenso wird auch Lib. I. P. I. c. 1. nachgewiesen, wie das Licht des Evangelii von jeher in die Welt hereingeschienen und den Patriarchen und Propheten geleuchtet habe, ita ut si futuri et praeteriti temporis tollatur diversitas, nihil jam inter Prophetarum praedicta et Apostolorum praedicationem, nihil inter veterum Patriarcharum fidem et nostram interesse videtur (p. 383. bei Danz). Anstößig für die Protestanten ist

dabei immer nur die Gewohnheit des Catech. Rom. gewesen, die christlichen Sacramente novae legis Sacramenta zu nennen. Es mag dies mit der katholischen Ansicht zusammenhängen, wornach Christus den Menschen nicht blos zum Erlöser, sondern auch zum legislator, cui obediant, gegeben ist (Conc. Trid. sess. 6, can. 21.), und wornach ein Hauptkriterium des wahren Christenthums in der Erfüllung der Gebote Christi besteht; aber gesagt soll damit keineswegs werden, daß das Christenthum wesentlich eine neue Gesetzesreligion sei, sondern Lex steht hier mehr im Sinne von Testament. Vergl. C. R. p. 469: Quemadmodum igitur in Veteri Testamento Deus fecerat, ut magni alicujus promissi constantiam signis testificaretur; ita etiam in nova lege Christus Salvator noster, cum nobis peccatorum veniam, coelestem gratiam, Spiritus S. communicationem pollicitus est, quaedam signa etc. Der Unterschied reducirt sich darauf, daß nach katholischer Ansicht Christus, wenn er das Gesetz Moses erklärt, seinen eigentlichen Beruf als Prophet mittreibt, während er nach lutherischer dabei mehr ein fremdes Werk in die Hand nimmt, und daß nach jener der neue Bund ein Gnaden- und Gesetzesbund zugleich ist, weil das Gesetz in ihm fortbesteht, während er von uns, die wir das Letztere auch zugeben, doch eigentlich nur als Gnadenbund dargestellt wird. Uebereinstimmend damit drückt sich auch die Confess. orthod. Graec. aus; vergl. p. 259. (bei Kimmel): Decalogi auctoritatem in nova lege Dom. n. J. Chr. denuo sanxit, ejusque doctrinam plenius perfectiusque adstruxit. p. 294: Praecepta V. T., quae de caeremoniis ac mysteriis erant Christique opera adumbrabant, ea jam omnia praeterierunt, et veluti umbra, veniente vero corpore, recedit, sic et illa jam transierunt, nec teneri praestarique a Christianis debent etc.

Weiter von dem evangel. Protestantismus weicht hier der Socinianismus ab, und zwar nicht zu seiner Empfehlung. Er kennt nur eine Art von Offenbarung, die äußere, übernatürliche, stellt das Vorhandensein einer natürlichen Religion ganz in Abrede und behauptet, daß dem Menschen das Gottesbewußtsein weder von Natur beiwohne, noch auch allein schon durch Betrachtung der Natur in ihm entstehen könne, sondern Alles, was die Menschen von Gott wüßten, sei von außen an sie gekommen, sintemal sich Gott vom Anfange an

den Stammvätern des israelitischen Volkes geoffenbaret habe und ihn auch so die Heiden einigermaßen von „Hörensagen" kennen gelernt hätten. Socini Praelectt. Theol. c. 2 (Bibl. Fratr. P. I. p. 537.): Receptior hodie sententia est, homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem, cujus vi cuncta regantur ac gubernentur. — — Haec sententia, quam nos falsam esse arbitramur, non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista divinitatis alicujus imbuti esse. Verum animadvertendum erat, ab ipso initio quum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse, qui primus homo quum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbuere potuit. Quamquam hac re opus non erat, quum ipse Deus non primo homini tantum, sed aliis subinde ex eo natis sese variis rationibus patefecerit, quemadmodum ex s. scriptura clare liquet. Und nun wird zum Beweise gegen ein angebornes Gottesbewußtsein angeführt, daß es Hebr. 11, 6. heiße, ohne Glauben könne Niemand Gott gefallen, woraus doch folge, daß es Menschen ohne Glauben geben könne und daß uns derselbe also nicht angeboren sei; und ebenso wird darauf hingewiesen, daß die heil. Schrift öfters von Menschen rede, die Gott nicht kennen oder nicht an sein Dasein glauben, und daß es in der neuen Welt und in Indien ganze Volksstämme ohne eine Religion gebe. Weiter wird aber auch aus der Geschichte der alten Philosophie gezeigt, daß es die menschliche Vernunft aus eigener Kraft nicht einmal zu einer gewissen Erkenntniß Gottes bringen könne, und daß das auch nicht der Sinn einiger hierfür angeführten Schriftstellen sei; denn Psalm 19. werde gemeint, daß die Himmel für den, der schon an einen Gott glaube, ein Zeugniß seiner Macht und Weiheit seien, und Röm. 1, 20. wolle der Apostel sagen, daß der von Erschaffung der Welt an der menschlichen Vernunft verborgen gewesene Wille Gottes durch die Werke d. i, durch Gottes, Christi und der Apostel wunderbare Thaten geoffenbart worden sei (per mirabiles ipsius Dei et divinor. hominum — — operationes!) [1]. Während nun aber so

1) Zur Ehre des Socinianismus ist aber zu erwähnen, daß die spätern Lehrer, Joh. Crell, Schlichting, Wollzogen u. A., auch der Catech. Racov. von 1684 und Summa univers. Theol. von 1787 mit dem angebornen

die Möglichkeit einer natürlichen Religion geläugnet und alle Religion aus einer äußern, übernatürlichen Offenbarung abgeleitet wird, kommt es dabei doch nicht zur Behauptung der absoluten Nothwendigkeit der letztern, weil die Religion eigentlich nur als eine äußerliche Zugabe zur Moral, als ein Beförderungsmittel eines pflichtgemäßen, gottgefälligen Handelns betrachtet wird, welches dem Menschen indeß auch ohne sie nicht schlechthin unmöglich ist. In omnibus enim hominibus — fährt Socinus a. a. O. fort — naturaliter est aliquod justi atque injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioquin ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet. Nec dubium est, qui hac ratione Deo paruerit, illi etiam gratum futurum. Die Offenbarung kann also nur dazu dienen, dem Menschen die Erkenntniß und Befolgung des göttlichen Willens, worauf bei der Religion Alles ankommt, zu erleichtern, jene durch die vollkommene Manifestation desselben, diese durch die geoffenbarten göttlichen Verheißungen. Und das ist denn durch sie schon von Adam bis Abraham durch ein paar besondere Gebote und Verheißungen geschehen, noch mehr seit Abraham und durch Mosen. Aber auch das durch diesen geoffenbarte Gesetz vermochte nicht die Menschen von der Sünde zu befreien, weil es nur irdische Verheißungen hatte, die die Sinnlichkeit noch mehr reizten. Und so bedurfte es zur Vollendung und Erfüllung des Gesetzes durchaus noch der neuen Offenbarung im Christenthume, durch die uns das ewige Leben als ein besonderer Lohn der Tugend verheißen und dadurch die rechte Liebe zu ihr in uns entzündet wird. Sie, die christliche Religion, hat also in der Hauptsache, in dem gesetzlichen Charakter und Inhalt der mosaischen Religion nichts geändert, sondern nur einige vollkommenere Vorschriften und Verheißungen gebracht. S. Fragment. Catech. prioris F. S. in Bibl. Fr. I, 677: Neque enim fides in Christum quidquam novi attulit, quod attinet ad ipsum rei genus, sed novas tantum quasdam qualitates ei addidit, quatenus Christus,

---

Gottesbewußtsein die natürliche Fähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntniß nicht mehr zugleich mit läugnen. Vergl. Fock a. a. O. S. 314 ff.

ut ante ostendi, perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit. Darum aber ist sie nun doch die vollkommenste und die allein wahre Religion, und die mosaische ist nur noch von historischem Interesse, indem alles Wahre derselben in jener absoluten mit enthalten ist. Religio Christiana est via patefacta divinitus vitam aeternam consequendi. Cat. Rac. Qu. 1. Und dieser Weg ist die Erkenntniß Gottes und Christi (Joh. 17, 3.) und ein derselben angemessenes Verhalten. Gott aber erkennen heißt den Socinianern eigentlich nicht mehr, als das Nothwendigste von seinem Wesen oder seiner Natur, nämlich seine über alles gehende Macht und Herrschaft und seine moralischen Eigenschaften, besonders aber seinen Willen, erkennen, und ebenso setzen sie die Erkenntniß Christi wesentlich in die seiner Lehre, seines Werkes oder Amtes, und all dieser Erkenntniß schreiben sie nur so weit einen Werth zu, als sie Einfluß auf unsere Gesinnung und unser Handeln hat. Dabei ist es aber nach ihnen nicht Zweck des Christenthums, die Menschen etwa in den s. g. normalen Urzustand zurückzuversetzen, sondern sie vielmehr zu einer moralischen Frömmigkeit zu erheben, die es vor ihm nicht gegeben hat, zu einer ganz besondern fast übermenschlichen (plus quam humanam) Heiligkeit, die wir durch Befolgung der höhern, specifisch christlichen Gebote (namentlich derer in der Bergpredigt) erlangen, und durch die wir allein ein Anrecht auf die uns Christen erst verheißene, von den Vätern des A. T. blos gewünschte und gehoffte, und keineswegs in unserer Natur begründete Unsterblichkeit haben. Und so hat denn das Christenthum, obwohl es wesentlich auch nur Gesetzesreligion ist, doch seine vollkommnern, ihm allein eigenen, im A. T. nicht schon mit enthaltenen, Lehren und Gebote und ein den Menschen vorher nicht vorgesteckt gewesenes Ziel, das ewige Leben. Die Offenbarung desselben aber an Christum selber, der wahrer Mensch war, ist geschehen, bei der ersten Himmelfahrt Christi, als er kurz vor dem Antritte seines Amtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt wurde (raptus in coelum. Joh. 3, 13. 6, 36. 16, 28.) Vergl. Cat. Rac. qu. 40: Cum initio dixeris, hanc viam, quae ad immortalitatem ducat, esse divinitus patefactam, scire velim, cur id abs te dictum sit? Propterea, quia ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipse viam, quae nos ad immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere po-

tuit. — Advers. Pucc. Bibl. Fr. II, p. 356: Non igitur, ut quis Christi beneficium non participet, se a Deo avertere necesse est, et malum vitae institutum sequi — — — sed satis est, eum plus quam humanam vitae rationem non amplecti et tenere, quam Chr. ipse nobis praescripsit. Tract. de Deo, Chr. et Sp. a. a. O. I. p. 813: Quod revera homo ille postquam natus est ex virgine et antequam evangelium annunciaret, in coelum raptus fuerit, ibique ab ipso Deo ea didicerit, quae humano generi patefacienda per ipsum erant, adeo est veresimile, ut aliter fieri non potuisse videatur II. p. 404[2]).

Die Quäker stimmen bei, daß der Mensch nicht von Natur (aus seiner eigenen gemeinen Natur) eine Erkenntniß Gottes habe, noch aus eigener Vernunft allein zur wahren Erkenntniß Gottes kommen könne, aber sie läugnen auch, daß durch blos äußerliche Offenbarungen oder durch blos äußere Unterweisung wahre Religion in ihm entstehen könne, und leiten daher alle wahre religiöse Erkenntniß und Gesinnung aus einer innerlichen und unmittelbaren göttlichen Offenbarung durch das jedem Menschen eingepflanzte, durch die Sünde zwar ganz verdüsterte und ertödtete, aber durch den heiligen Geist wieder angefachte und lebendig gemachte geistliche Wesen, göttliche Licht und Wort ab, darinnen Christus ist, wie in einem Saamen, und woraus er dann in den Gläubigen gestaltet und hervorgebracht wird[3]). Christus, das ewige Gotteswort und Gotteslicht, liegt also als ein übernatürlicher göttlicher Saamen in jeder Menschennatur und aus der Belebung desselben in uns durch des Geistes Bewegung kommt uns die Wahrheit und das Leben, aus der Ertödtung desselben aber die Verdammniß. Vergl. Barlai, Apol. thes. 2: Cum nemo patrem noverit, nisi filius et cuicunque filius ipsum retegere voluerit, et cum revelatio filii sit in et per spiritum: ideo testimonium Spiritus illud est, quo et hactenus revelata est et nunc revelatur

---

2) Die Summa univ. Theol. v. 1787 läßt aber diese Art von Offenbarung zweifelhaft und sagt blos: muneri suo inauguratum fuisse occasione baptismi, per missionem Sp. S. in forma columbae factam et testimonium Dei. Fock a. a. O. p. 557.

3) Vergl. dazu das zur Charakteristik dieser Lehre im vorigen Abschnitt Gesagte.

et solummodo revelari potest vera cognitio dei . . . . Deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit . . . quae revelationes dei per spir. sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis objectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei objectum fuere et adhuc ita permanent. — Porro divinae revelationes internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Und hierzu vergl. aus dem Commentar (deutsche Uebersetzung, 1684. 4.) p. 61: „So wir nun zugeben, daß Adam in seiner Natur umb so viel es solche angehet, weder einen Willen noch Licht behalten, welche fähig gewesen wären, ihm die Erkändniß in geistlichen Dingen zu geben, viel weniger ist solches in dessen Nachkömmlingen. Denn was vor würkliches Gutes ein Mensch thut, das kommt nicht von seiner Natur, als er ein Mensch oder ein Kind Adams ist, sondern von dem Saamen Gottes in ihm." p. 97: „Wir wissen gewiß, daß dieses Licht, von welchem wir reden, ist nicht nur von der Seele des Menschen und derselben Vermögen gäntzlich unterschieden, sondern auch gar einer andern und verschiedenen Natur . . . Wir verneinen nicht, daß der Mensch durch seine Vernunft fähig sei in seinem Gehirn und in seiner Begreifung eine Erkändniß Gottes und der geistlichen Dinge zu fassen, dieweil aber dieses nicht die behörlichen und rechten Werkzeuge hierzu, so kann es ihm nicht zur Seligkeit nützen, sondern es hindert ihn vielmehr: denn sicherlichen dieses war die Ursache des großen Abfalls, daß sich der Mensch unterstünde die göttlichen Sachen durch seine Vernunft und natürliche Eigenschaft zu begreifen und darauf die Religion zu bauen. — Wir achten, daß die Vernunft dem Menschen gegeben sei, daß sie ihn in den natürlichen und Weltsachen regiere; aber für die geistlichen Dinge hat der Mensch ein geistliches göttliches Licht. — Und wie der Mond sein Licht von der Sonne entlehnet, so solten die Menschen, wenn sie recht und wohl in natürlichen Dingen handeln wollten, auch ihre Vernunft durch dieses göttliche und reine Licht erleuchten lassen, da wir dann bekennen müssen, daß eine solche erleuchtete Vernunft denen, die diesem wahrhaftigen Lichte folgen, eben auch in geistlichen Dingen sehr nutzbar sei." — p. 16: „Es ist nicht zu verneinen, daß nicht Gott jedisweilen die Dienste der Engel gebrau-

chet, welche ehemals in menschlicher Gestalt mit etlichen Heiligen äußerlich geredet, und daß er auch denselben einige Dinge in Träumen und nächtlichen Erscheinungen offenbaret habe, von deren keiner können wir sagen, daß einiges noch aufgehört, umb dergestalt der göttlichen Macht und Freiheit — — Maas und Ziel zu setzen. Dieweil wir aber den Vorwurf des Glaubens betrachten, so muß man sich nicht blos an das halten, was nur nach den Umständen und zufälliger Weise also ist, sondern an das, was da gemeiniglich und wesentlich also ist. Nächst diesem ist ein Unterschied zu machen zwischen dem, das der Zweifelhaftigkeit und dem Betrug unterworfen und eines andern halber angenommen wird, und unter dem, das durchaus keiner Zweifelhaftigkeit unterworfen, sondern wird schlechthin darvor angenommen, und zwar seiner selbsteigenen Ursache halber, als welches ist prima veritas, die rechte, erste, vornehmste und ursprünglichste Wahrheit . . . Das sei ferne, daß der Glaube der Heiligen auf so betrüglichen Grund, als wie die äußerlichen und des äußerlichen Menschen leicht betrügliche Sinne seynd, bestehen sollte. Was bewegte sie aber, denen äußerlichen Vorwürfen zu glauben? Gewißlich anders nichts, als weil der Geist Gottes durch ein geheimes Zeugniß in ihren Herzen sie versicherte, die Stimmen, Träume und Offenbarungen wären versicherlichen aus Gott. Abraham glaubte den Engeln, aber wer sagte es ihm, daß dieselben Männer Engel wären? Dannenhero müssen wir nicht glauben, daß in diesem Falle sein Glaube sich auf die äußerlichen Sinne gegründet, sondern es geschahe durch das geheime Zeugniß des Geistes Gottes in seinem Herzen. Derohalben muß man zugestehen, daß dieses der Heiligen ihres Glaubens vornehmster und ursprünglichster Vorwurf gewesen („dasjenige, welchem sie als dem Grund ihrer Hoffnung in Gott festiglich geglaubet“).“ — p. 88: „Wir behaupten, daß Gott einem jeden Menschen einiges Maas des Lichtes seines Sohnes, ein Maas der Gnade oder des Geistes mitgetheilt und durch diesen einen jeden Menschen anlocket, berufet, vermahnet und ihn zur Seligkeit zu verhelfen, mit ihnen ringet.“ — p. 95: „Wir glauben, daß gleichwie alle der bösen Frucht des Falls Adams zusamt dem bösen Saamen theilhaftig, welcher ihnen auch durch solchen mitgetheilet, — — obschon hunderttausend seyen, die weder von dem Fall Adams noch auch von dem Essen der verbotenen Frucht etwas wissen: also können ihrer Viele die Kraft dieses heiligen

und göttlichen Saamens und Lichts empfinden, — obschon sie nichts nicht von der Zukunft Christi ins Fleisch wissen, durch welches Gehorsam und Leiden dieses ihnen zu Wege gebracht." — p. 130: Durch dieses innerliche Licht seynd viele unter den heidnischen Weltweisen zu der Empfindung des Verlustes, so sie durch Adam empfangen, kommen, ob sie schon die äußerliche Historie nicht wußten. Dannenhero sagt Plato, daß des Menschen Seele in eine dunkele Höhle verfallen sey, allwo sie nur mit Schattenwerk umginge — und Plotinus vergleichet die Seele, so von Gott verfallen einer Kohle, in welcher das Feuer verloschen 2c. Und dergestallt hatten sie auch innerlich eine Erkänndniß und Entdeckung Jesu Christi, als ein Geneßmittel in ihnen, — obschon sie solche sonderbare Benennung nicht hatten. Etliche nenneten ihn einen heil. Geist, wie Seneca Ep. 41. — Cicero nennet es ein eingebornes Licht in lib. de Repub. u. s. f. — Ebenso p. 18., daß die Väter schon an Christum geglaubt oder ihn empfunden, da sie nach 1 Cor. 10, 4. alle einerlei geistlichen Trank getrunken 2c. und da nach Eph. 4, 5. nur ein einiger Glaube sei, also auch nur ein einiger Vorwurf des Glaubens, obschon unter unterschiedlichen Bedienungen hervorgebracht. Wie das zugeht, siehe p. 95., wo gesagt wird, daß Christus, das ewige Wort und Licht, allezeit in dem den Menschen eingepflanzten göttlichen Licht, Wort, Geist, Saamen wohnt, davon nie abgeschieden werden kann, und daraus gestaltet wird, daß also (p. 92) jenes Licht, Wort, Saame ein einfaches, nicht zusammengesetztes, unvernichtbares Wesen und der geistliche himmlische Anfangsgrund ist, in welchem Gott, als Vater, Sohn und heiliger Geist wohnet, daher es zu nennen vehiculum Dei oder der geistliche Leib Christi, von welchem alle Heiligen genießen und aus dem sich in uns der innerliche Christus entwickeln soll.

§. 2.

Von der heil. Schrift, als dem Codex der göttlichen Offenbarung.

Wenn nun so alle kirchlichen Parteien darin übereinstimmen, daß die wahre, den Menschen vollkommen beseligende Religion aus einer

speciellen, übernatürlichen, im Laufe der Zeiten immer vollkommener gewordenen göttlichen Offenbarung herfließt, so erkennen sie auch alle an, daß der eigentliche Codex dieser Offenbarungen die heil. Schrift alten und neuen Testamentes ist, und daß diese nicht blos wegen ihres Inhaltes (des göttlichen Wortes, der göttlichen Offenbarungen), sondern auch wegen ihres Ursprunges, indem sie unter göttlicher Eingebung geschrieben, die heilige Schrift im eigentlichen Sinne des Wortes, oder Codex revelationis inspiratus genannt wird. (Die Katholiken reserviren sich dabei blos das Eine, daß es neben den darin aufgezeichneten Offenbarungen auch noch andere giebt, die uns durch die kirchliche Tradition erhalten worden sind, wovon weiter unten.)

Vergl. unter den protest. Symbolen: A. C. Praef.: Offerimus nostram Confessionem, cujusmodi doctrinam ex Scripturis S. et puro verbo Dei — tractaverint. Apol. p. 48: Contra manifestam Scripturam Spir. S. — p. 81: num arbitrantur excidisse Spiritui S. non animadvertenti has voces? A. C. p. 42: Cur toties prohibet Scriptura condere et audire traditiones? num frustra haec praemonuit Sp. S.? Art. Smalc. p. 333: Prophetae non ex voluntate humana, sed Spiritu S. inspirati, locuti sunt... Sancti erant, cum per eos Spir. S. loqueretur. Ferner: Conf. Helv. I. p. 115. (bei Niemeyer): Scriptura canonica verbum Dei, Spiritu S. tradita, et per prophetas apostolosque mundo proposita. Conf. Belg. p. 361: Confitemur hoc Dei verbum non fuisse humana voluntate aut allatum aut traditum, sed sanctos Dei viros divino afflatos Spiritu illud elocutos esse, ut testatur divus Petrus. Postea vero Deus ipse — — servis suis Prophetis et App. mandavit, ut sua illa oracula scriptis committerent: ipseque adeo duas tabulas Legis digito suo exaravit: quae causa est, cur ejusmodi scripta sacram et divinam Scripturam appellamus.

Ebenso auf katholischer Seite: Conc. Trid. sess. 4. (S. Synodus) omnes libros tam vet. quam nov. Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit. Sess. 4., de reform. c. 1.: coelestis librorum sacrorum thesaurus, quem Spir. S. summa liberalitate hominibus tradidit. Conf. Orthod. Graec. qu. 52.: Docetur in hoc tertio articulo, Spiritum S. sacrae Scripturae tam V. tam Novae genuinum esse

auctorem, illamque per manus multorum administrorum ipsum edidisse.

Und auf Seiten der protestant. Secten: Limborch, theol. chr. 1, 4. 10.: De inspiratione Scripturae S. concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et, quia Spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt. — Faust. Socin., Biblioth. Fratr. Pol. I. p. 287.: monumenta habemus divinorum virorum, qui vel ab ipso spiritu divino impulsi eoque dictante, vel Spiritu S. pleni illas literis commiserunt; hi sunt libri, quos Biblia, seu V. et N. T. vulgo appellamus. Barclai Apol. thes. 3: a sanctis his revelationibus spiritus Dei processerunt scripturae veritatis. ibid. p. 38: Licet fateamur, scripturas scripta esse et divina et caelestia, quorum usus ecclesiae et solatio plenus et perutilis est, et licet admiremur, nec non laudemus Deum, quod mira providentia scripta illa servaverit ita pura et incorrupta, ut nunc habemus . . . p. 47.: Quia scripturae unanimiter (exclusis quae Apocryphae dicuntur) ab omnibus Christianis recipiuntur et dictante spiritu scriptae habentur, et si qui errores injuria temporis irrepserint, parvi sunt, praesertim in substantialibus, ita saltem, ut testimonium amplum et sufficiens omnibus christ. religionis essentialibus relictum sit — —.

Dabei werden aber nirgends die Begriffe Offenbarung und Inspiration weiter entwickelt, noch in einer von einander unterscheidbaren Weise näher bestimmt, und es läßt sich daher aus den symbolischen Schriften keiner Partei klar und deutlich erkennen, in welchem Verhältniß sie sich die Offenbarung einerseits zur menschlichen Geistesthätigkeit und anderseits auch zur Inspiration gedacht hat, und ob die Offenbarung eine durchweg unmittelbare göttliche, oder auch mitunter eine blos mittelbare, und die Inspiration der Schrift eine dem Grade nach überall gleiche und bis auf die einzelnen Worte sich erstreckende gewesen sei oder nicht. Aus den betreffenden Stellen läßt sich darüber nur Einiges bis zu einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit ermitteln, besonders wenn man damit anderweitige Erklärungen der Reformatoren vergleicht.

So läßt sich zunächst von den Katholiken annehmen, daß diese von der Offenbarung und Inspiration keinen besonders strengen noch

mechanischen Begriff haben mögen, weil sie die Inspiration als noch heute in ihrer Kirche fortdauernd denken und auch keinen Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern machen (was beides auch von den Quäkern gilt, da die Bemerkung p. 47. ihrer Apologie: exclusis quae Apocryphae dicuntur, eine blos historische ist). Sie lassen den Papst und die Synoden dictante Spiritu S. beschließen, kennen traditiones Spiritu S. dictatas, behaupten nicht nur: scripturas intelligi debere eo Spiritu, quo factae sunt, sondern auch: hunc Sp. S. certo inveniri in ecclesia i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo eccl. totius pastore (Bellarmin, de verbo Dei III, 3.), und sagen auch: aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul adstitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; his non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea, quae vel viderant vel audierant, quorum recordabantur, et simul adstitit, ne quid falsi scriberent, quae assistentia non excludebat laborem. Bellarmin a. a. O. I, 15.

Aus unsern symbolischen Büchern erhellt aber auch über die Offenbarung so viel, daß darunter nicht durchweg eine unmittelbare, übernatürliche, sondern auch manchmal nur eine göttliche Begeisterung und Erleuchtung durch das schon vorher geoffenbarte und geschriebene Wort gemeint sein kann, weil Luther in den Artic. Smalc. p. 333. sagt: Et nullus Propheta sive Elias, sive Elisaeus, Spiritum sine Decalogo sive verbo vocali accepit (d. h. sondern entweder durch ein äußerlich Wort oder durch die Gebote). Und ebenso schreibt er ja auch in der Vorrede zu Linkens Annotationen über die 5 Bücher Mosis (v. J. 1543), „daß ohne Zweifel die Propheten in Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben haben, wobei ihnen zuweilen auch etwas Heu, Stroh und Holz mit untergefallen, und nicht lauter Silber, Gold und Edelstein, aber doch der Grund aus Gott dableibe, das andere verzehre das Feuer.“

Und wenn dann dieselben Bücher weiter das eigentliche Wort Gottes in der Regel nur in das Gesetz und Evangelium eintheilen (in die Lehre vom Gesetz und von der Gnade), so läßt sich

daraus folgern, daß sie in diesen beiden Stücken, als den vornehmsten der Schrift, auch die Summe der göttlichen Offenbarung oder wenigstens den Hauptinhalt derselben begriffen denken und also trotzdem, daß sie öfters Schrift und Wort Gottes zu identificiren scheinen, doch unter dem eigentlichen Worte Gottes vorzugsweise den ewigen geoffenbarten Willen Gottes, die heilsame Lehre des Gesetzes und Evangelii in Mose, den Propheten und apostolischen Schriften verstehen und diese (natürlich mit Einschluß der Lehre von Gottes Thaten und Veranstaltungen zur Erlösung der Menschheit und von Jesu Leben und Schicksalen) für den göttlichen Kern der heil. Schrift und ebenso für das alleinige Fundament des Glaubens und Lebens, wie für das jedesmalige Werkzeug des heil. Geistes bei unserer Erleuchtung und Heiligung ansehen, und so wenigstens auch das Geoffenbartsein des blos menschlich Historischen dahingestellt sein lassen, in richtiger Erwägung, daß dasselbe nicht nöthig war (Grotii Opp. theol. 3, 672: a Spiritu S. dictari historias nihil fuit opus.). Vergl. F. C. p. 670, wo vorerst vom Gesetz und Evangelium geredet und dann beides zusammen das Wort Gottes genannt wird: ea praedicatione (Legis et Ev.) aeternam Ecclesiam sibi e genere humano colligit . . . Et visum est Deo, per hoc medium, et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum . . . . homines ad aetern. salutem vocare. p. 592: Credimus . . . . discrimen Legis et Evangelii, ut clarissimum quoddam lumen, singulare diligentia in Ecclesia Dei retinendum esse, ut verbum Dei . . . . recte secari queat. Und so wird in der Apologie p. 60. nur das continens pro contento gesetzt, wenn es dort heißt: universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet in legem et promissiones (vocamus autem legem Decalogi praecepta, ubicunque illa in Scriptura leguntur). Vergl. außerdem A. C. p. 11.: Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii etc. F. C. p. 801.: Neque vero nobis Scriptura hanc doctrinam aliter, quam hoc modo proponit, ut nos ad verbum Dei revelatum, fide amplectendum ableget. p. 825.: cum Prophetica et apostolica doctrina pugnare. Apol. 290.: Caeterum Exempla juxta regulam, hoc est, juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturam interpretari convenit. p. 154.: Quaedam ex patriis moribus, ut fit, re-

tinebat populus (Christian.), quae Apostoli nonnihil mutata ad historiam Evangelii accommodaverunt, ut Pascha, Pentecosten etc. Quodsi erant juris divini (was sie aber nicht waren), non licuit ea mutare auctoritate humana. A. C. p. 43.: Apostoli jusserunt abstinere a sanguine (suffocato, Act. 15, 20.), quis nunc observat? neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem Apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas Evangelii consideranda in decreto. — Das jüdische Civil=, Polizei= und Cerimonialgesetz wird dabei zwar auch, als ein zur Einführung und Aufrechthaltung des Dekalogus unter den Juden nothwendiger Annex desselben, seinem Ursprunge und Inhalte nach für göttlich angesehen, aber ihm nur eine temporelle und lokale Geltung bis auf Christum zugeschrieben. Apol. 211.: Si evangelium negat caerimonias Moisi, quae erant divinitus institutae, justificare, quanto minus justificant traditiones humanae. Vergl. dazu den vorigen §. und §. 4.

Ueber den Inspirationsbegriff unserer symbolischen Bücher läßt sich aber noch weniger mit Bestimmtheit sagen. Die schon angeführte Stelle der Apologie, p. 81. (num arbitrantur, excidisse Spirit. S. has voces?) scheint zwar auf die Annahme einer wörtlichen Inspiration hinzuweisen, aber wenn man erwägt, daß dort gerade von der Hauptwahrheit des Evangelii, vom rechtfertigenden Glauben, die Rede ist, so wird das wieder sehr ungewiß, und wenn man dann vollends an einige auffallend freie Urtheile Luthers denkt, so wird es sehr wahrscheinlich, daß unseren älteren, von Luther und Melanchthon verfaßten symbolischen Büchern noch keineswegs der strenge mechanische Begriff von Inspiration, wie den späteren Theologen, eigen sein kann, und daß bei ihren oft sehr volltönenden, kirchlich traditionellen, aber auch bei Socinus und den Arminianern wiederkehrenden Phrasen nicht an eine Inspiration der Schrift in allen ihren Theilen und Worten, nicht an einen überall gleich kräftigen und prädominirenden Einfluß des heil. Geistes auf den Geist der heil. Schriftsteller, sondern öfters nur an eine gewisse göttliche Assistenz beim Schreiben und an eine höhere Anregung dazu zu denken ist. Ja, wie die Sachen vorliegen, hindert uns wenigstens nichts, anzunehmen, daß unsere Reformatoren einen nicht strengeren und mechanischeren Inspirationsbegriff,

als die Arminianer und Socinianer gehabt haben. Bekannt ist, daß Luther in der Vorrede zum N. T. (1522) die Epistel Jacobi eine unapostolische und recht stroherne nennt, das Evangelium Johannis den andern weit vorzieht und die Apokalypse ziemlich hart beurtheilt, daß er anderwärts einen historischen Widerspruch in der Geschichte Abrahams zwischen 1 Mose 12, 4. und Act. 7, 2. zugiebt und aus einer Unachtsamkeit des Lucas erklärt (bei Walch I, S. 1160) und daß er noch 1543 von den Propheten schreibt, wie die letzten ohne Zweifel in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch geschrieben ꝛc. (Walch 14, 172. Planck, Geschichte der Entstehung — — des protest. Lehrbegriffs, 2, 95 ff. Schenkel, das Wesen des Protestantismus I, 52 ff.) — Vergl. damit Limborch, theol. chr. 1, 4. 10.: Si quaedam non exacte definiverunt, fuere ea non res fidei aut praecepta morum, sed rerum majorum parvae circumstantiae, circa quas tamen non errarunt aut memoria lapsi sunt, solummodo eas, quia necesse non erat, accurate et praecise non determinarunt. Und ganz so erklärt sich Faust. Socin., de auctoritate S. Scripturae, a. a. O. I, p. 267 f.

Von den reformirten Symbolen scheinen zwar einige, im Anschluß an Calvin's Dogmatik, einen etwas strengern Inspirationsbegriff, als die unsern, zu haben (s. oben); deshalb steht aber doch immer die später hinzu- und bald wieder außer Credit gekommene Formula Consens. Helv. mit ihrem grammatolatrischen buxtorf'schen ganz vereinzelt da, wenn sie can. 1. sagt: in specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiae judaicae — — accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum Codice N. T. sit canon unicus et illibatus. Ja, es scheint auch die Conf. Gallic. ausdrücklich zwischen Gottes Wort und der Schrift distinguiren zu wollen, wenn sie art. 5. sagt: Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno, non autem hominibus, nitatur ipsius authoritas.

Die wichtige Frage, wodurch uns in letzter Instanz die Göttlichkeit, der göttliche Inhalt und Ursprung der heil. Schrift verbürgt

wird, findet sich in unsern symb. Büchern noch nicht speciell aufgeworfen und beantwortet. Sie findet aber ihre Beantwortung mit in den Erklärungen, daß allein der heil. Geist den rechten Glauben an die Wahrheit des Evangelii wirken kann und wirkt. Catech. maj. p. 498: citra cujus opem et operam nemo ad Christ. Domin. pervenire potest. F. C. 815: ut autem ad Chr. venire possimus, Spir. S. per auditionem verbi Dei veram in nobis fidem operatur. p. 658: Multo minus igitur ejusmodi animalis seu naturalis homo Evangelio credere, aut assentiri, et id pro veritate agnoscere poterit . . . Deus est, qui operatur in nobis etc. p. 808. 815. Die reformirten Symbole aber gehen, mit Rücksicht auf die katholische Behauptung, daß der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift nothwendig auf dem an die göttliche Autorität der Kirche und der mündlichen Tradition ruhe, näher darauf ein, und lehren, daß der untrügliche Beweis für jene nicht außer uns, sondern in uns in ihren Wirkungen auf unser Herz liege, wodurch der heil. Geist für sie Zeugniß in uns ablege. Conf. Belg. art. 5: Credimus absque ulla dubitatione ea omnia, quae in illis continentur, idque non tum quod Ecclesia illos pro Canonicis recipiat et comprobet, quam quod Spirit. S. nostris conscientiis testetur illos a Deo emanasse. Conf. Gall. art. 4: Hos libros agnoscimus esse canonicos i. e. ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spir. S. persuasione [1]).

---

1) Vergl. noch besonders Conf. Westmonaster. sive Puritan. c. 1. §. 4: Authoritas scripturae s. propter quam ei debetur fides et observantia, non ab ullius aut hominis aut Ecclesiae pendet testimonio, sed a solo ejus authore Deo, qui est ipsa veritas . . . 5: Testimonium Ecclesiae efficere quidem potest, ut de Scriptura s. quam honorifice sentiamus; materies insuper ejus coelestis, doctrinae vis et efficacia, styli Majestas, partium omnium consensus, totiusque scopus . . . . . . argumenta sunt quibus abunde se verbum Dei et luculenter probat; nihilominus tamen plena persuasio et certitudo de ejus tam infallibili veritate, quam authoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione Spir. S., per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.

Den gründlichern Nachweis s. in Calvini Instit. I, 7 u. 8. Und dieser Recurs der Protestanten auf den heil. Geist in uns und der Katholiken auf den in der Kirche kommt nun den Quäkern sehr zu Statten, daher sie sich auch öfters auf ihn berufen, um zu zeigen, daß eben die Offenbarung des Geistes in uns das wahre und höchste Princip des christlichen Glaubens ist. Denn „dasjenige, zu welchem alle die, so sich Christen zu sein bekennen, was vor Art oder Geschlechts sie auch sein mögen, wann hart in sie gedrungen wird, ihre endliche Zuflucht nehmen, und dessen Ursachen halber auch alle die andern Gründe gerühmet und glaubwürdig gehalten und ohne dem sie sonsten verworfen werden, dasselbige, sage ich, muß nothwendig der innigste, wahrhaftigste, gewisseste und unbewegliche Grund des ganzen christlichen Glaubens sein. Nun aber ist die innerliche, unmittelbare . . . Offenbarung des Geistes dasselbige, worzu alle, die sich Christen zu sein bekennen, ihre endliche Zuflucht nehmen; derohalben ꝛc." Apol. p. 38. — „Denn so der Geist ungewiß und nicht auf ihn zu achten sein soll, weil etliche in große Irrthümer verfallen sein, indem sie vorgegeben, daß sie durch ihn regiert würden, so will ich durch einen unumstößlichen Grundschluß bewähren, daß die Altemenschenlehren (Tradition), die Schrift und die menschliche Vernunft, so die Päpstler, die Protestanten und die Socinianer, jeder an seinem Orte, zu einer Glaubensregel machen, eben dergleichen Zweifelhaftigkeiten unterworfen sind." p. 30.

Die Socinianer verwerfen diesen Beweis, der ihnen zu mystisch ist, als falsch. Catech. Racov. qu. 370: Nonne ad credendum Evangelio Spiritus Sancti interiore dono opus est? Nullo modo. Nec enim in Scripturis S. legimus, cuiquam id conferri donum, nisi credenti Evangelio. Aber in den gewöhnlichen Cirkel der Lutheraner, die die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift vornehmlich wieder aus der Inspiration derselben beweisen, wollen sie auch nicht verfallen, und so geben sie sich alle mögliche, der spätern protest. Dogmatik mit zu Gute gekommene Mühe, allerlei äußere und innere Beweise für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift aufzustellen. Zuerst widerlegen sie alle Verdachtsgründe, die etwa gegen dieselbe vorgebracht werden könnten (hergenommen von der Ungewißheit oder Verdächtigkeit des Autors eines biblischen Buches, oder von der Corruption eines Buches, oder von entgegenstehenden Zeugnissen), und dann füh-

ren sie als positiven Grund an die Wahrheit der christlichen Religion, die sie wieder beweisen aus den wunderbaren Thaten und Schicksalen Jesu (besonders der Auferstehung) und aus der göttlichen Natur (Erhabenheit) und der Geschichte des Christenthums. Als conditio sine qua non der überzeugenden Kraft dieses Beweises, in welchem dann weiter geschlossen wird, daß, wenn die Religion göttlich ist, auch die sie allein enthaltende Schrift es sein muß, wird aber ausdrücklich ein unverdorbenes sittliches Gefühl bei den Christen vorausgesetzt. Vergl. Catech. Racov. qu. 5 ff. Faust. Socin., de auctoritate Script. s. in Bibl. Fratr. I. p. 265 ff., und Lectiones sacrae, in quibus auctoritas Sacr. Lit — asseritur, ebendaselbst p. 287 ff.

§. 3.

Von der göttlichen Auctorität der heil. Schrift.

Daß nun der heil. Schrift wegen ihres Inhaltes und Ursprunges eine wahrhaft göttliche Auctorität zukommt, darin stimmen wieder alle christliche Kirchen und Parteien überein. Dagegen tritt aber zwischen der gesammten katholischen Christenheit (und den Quäkern) einerseits und der protestantischen anderseits eine höchst wichtige, prinzipielle Differenz über die Frage ein, ob die heil. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens und Lebens und darum die höchste und alleinige Norm und Richterin in Sachen desselben sei, oder nicht.

Unsere symbolischen Bücher behaupten vorerst das Letztere ganz bestimmt und ausdrücklich, geben aber auch hinlänglich zu erkennen, daß sie das, wie es nicht anders sein kann, aus Grund des erstern Satzes thun. Denn wie könnten sie wohl die Schrift die einzige Norm des christlichen Glaubens und Lebens nennen, wenn sie nicht die einzige, nämlich die einzig sichere und vollkommene, Erkenntnißquelle desselben wäre, wenn die vollendete, in Christo zum Abschluß gekommene Offenbarung sich auch noch anderswoher, als aus ihr, sicher und hinreichend erkennen ließe? Oder wie kann man wohl der Schrift den Rang der allein ganz gewissen Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens abstreiten, wenn es gewiß ist, daß die andern derartigen

Quellen ohne sie eben nicht zuverlässig und hinreichend sind? Und das muß doch wohl jeder Protestant sowohl von der Vernunft, als von der Tradition, wie auch von dem s. g. christlichen Geist, Gefühl oder Bewußtsein zugeben, wenn er sich an die symb. Bücher hält? Denn nach diesen können wir zwar durch unsere Vernunft zu einiger Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, aber keineswegs zum christlichen Glauben und Leben kommen, dessen Erkenntniß für uns wesentlich von Gottes speciellen, übernatürlichen Offenbarungen abhängt; und ebenso können wir zwar aus der Tradition erkennen, wie sich das Christenthum unter den Menschen geschichtlich gestaltet hat, aber das wahre, ächte Wesen desselben und namentlich das, was wesentlich zum christlicheu Glauben gehört, können wir nur sicher erkennen aus dem geschriebenen Worte Gottes in der heil. Schrift. Bedenkt man also, daß die natürliche Religion immer mangelhaft bleibt und eine bloße Vorstufe der christlichen ist, daß letztere wesentlich auf einer fortgehenden speciellen, übernatürlichen Offenbarung Gottes beruht, und daß weder der Vernunft noch dem kirchlichen Geist und Bewußtsein Infallibilität zukommt, so wird man wohl zugeben müssen, daß es jetzt in der Theologie mit Unrecht und blos in Folge der jetzt darin herrschenden Begriffsverwirrung zum guten Tone gehört, die heilige Schrift nicht mehr für die alleinige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens und Lebens gelten zu lassen. Daß sie das wirklich ist und sein soll, lehrt aber auch das einstimmige Zeugniß unserer symb. Bücher und der ältern protestantischen Dogmatiker. Vergl. F. C. p. 639, wo es von dem Erbübel heißt: id nulla humana ratio indagare aut cognoscere potest, sed (ut Smalcaldici Articuli loquuntur, p. 317.) ex Scripturae Sacrae patefactione discendum et credendum est, was bekanntlich auch von der ganzen Heilslehre gilt. p. 814: Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus (Rom. 11, 33.); quis enim cognovit sensum Domini! etc. scilicet, extra et supra id, quod ipse in verbo suo nobis revelavit. p. 807: quod ex solo Dei verbo (per quod nobiscum agit, nosque vocat) dicere atque statuere debeamus, quae sit ipsius erga nos voluntas. Art. Smalc. p. 331: Et in his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum, et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemu-

niamus nos adversus Enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito. — p. 332: gloriantur Spiritum se accepisse sine praedicatione Scripturarum. Apolog. p. 224: Unde scimus sine testimonio Scripturae, quod Sancti intelligant singulorum preces? . . . . Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Art. Smalc. p. 308: Ex Patrum verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei. — Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne Angelus quidem. Und dazu vergl. Melanchthon's loci theol. a. a. O. p. 290: Haec doctrina Ecclesiae (und gewiß also auch der Privatglaube jedes Christen) non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit . . . . Certitudinis causa est revelatio Dei, et considerandum est, quae sententiae a Deo traditae sint. — p. 295: Cum tantae sint tenebrae humanae mentis, agnoscamus ingens beneficium esse, quod Deus se patefecit ipse clara voce et certis testimoniis . . . . . His illustribus testimoniis quaeramus Deum patefactum et nos sejungamus ab Ethnicis et omnibus ignaris Evangelii. — p. 295: daß wir auch die rechte Erkenntniß des göttlichen Wesens nicht aus der Philosophie, sondern aus der Offenbarung in der Schrift gewinnen und an diese gebunden sind. Vergl. Boerner, Instit. Theol. symbol. p. 120: Scripturam sacram principium cognoscendi veritates theologicas, fideique adeo et religionis christ. esse normam, non opus habet probatione, cum de eo omnes consentiant, qui divinam illius originem — — agnoscunt. Eam vero solam canonica hac gaudere auctoritate, probatur, quia non aliud ullum veritates theologicas fideique mysteria cognoscendi principium datur, quippe quorum cognitio ex sola revelatione divina, quam inspirata unice exhibet Scriptura, est haurienda etc. Und ebenso lehren auch die Reformirten, so daß man kaum begreifen kann, wie z. B. Schweizer in seiner Dogmatik der ref. K. S. 209 ff.

behaupten kann, daß von diesen die Auctorität der heil. Schrift keineswegs dahin gesteigert werde, daß die Schrift Quelle alles christlichen Glaubens und Lebens wäre. Denn von allen den Stellen aus den Alten, die er hierfür anführt, giebt doch keine einzige einen Beweis für seine Behauptung. In einigen derselben heißt es, daß das Princip der natürlichen Religion die Vernunft sei; aber hier ist die Frage nach dem Formalprincip des christlichen Glaubens und Lebens. In andern wird die Schrift allerdings nur norma, regula fidei genannt, aber daraus läßt sich noch nicht beweisen, daß sie nicht auch höchstes principium cognoscendi sei, zumal da es noch eine dritte Klasse von Stellen giebt, in denen das ausdrücklich gesagt wird; vergl. Alstedt, theol. didact. 7: verbum Dei primum principium cognoscendi res sacras. Conf. Helv. II. c. 7: in hac scriptura sancta habet universa Chr. ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem informandam. Quo nomine distincte a Deo praeceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur. Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem.

Weil nun aber die heil. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens und Lebens ist, so ist sie auch in Sachen desselben die einzige Norm und Richterin. Diesen Grundsatz hatten die protestantischen Stände auf dem Reichstage zu Speier 1529 ganz klar und bestimmt in den Worten ausgesprochen: „wir gedenken mit Gnade und Hülfe Gottes bei dem zu bleiben, daß allein Gottes Wort und das heil. Evangelium A. u. N. T.'s, in den biblischen Büchern verfaßt, lauter und rein gepredigt werde, und nichts, was dawider ist," und so brauchten sie in der Vorrede zur A. C. auch nur kurz zu erklären: „hierum überreichen wir unserer Pfarrherren, Prediger und deren Lehren, auch unsers Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift (ex Scripturis s. et puro verbo Dei) in unsern Landen — predigen, lehren und halten (hactenus tradiderint et tractaverint); denn daß sie grundsätzlich keine andere Autorität anerkannten, war von ihrer berühmten Protestation her hinlänglich bekannt. Sie versäumten aber auch nicht, in der Confession selber daran gelegentlich wieder zu erinnern, indem es dort p. 21. heißt: constat, quod consuetudo

contra mandatum Dei introducta non sit probanda, und p. 39: Cum Episcopi aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, tunc habet Ecclesia mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. Ebenso erklärt Luther in den schmalkaldischen Artikeln p. 308: Ex Patrum verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei etc. (siehe oben). Am bestimmtesten aber erklärt sich darüber die F. C., wo es z. B. in der Epitome p. 570. heißt: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta tum V. tum N. Testamenti, sicut scriptum est: (Ps. 119, 105.) Lucerna pedibus meis verbum tuum etc., et divus Paulus inquit: (Gal. 1, 8.) etiamsi Angelus de coelo aliud praedicet Evangelium, anathema sit. Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa Prophetarum et Apostolorum sincerior conservata sit. Solid. Declar. p. 632: Primum igitur toto pectore Prophetica et Apostolica scripta Vet. et N. Test., ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes, recipimus et amplectimur, et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere (p. 572: ceu ad Lydium lapidem) et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat. p. 635. 636.

Bei diesem ihrem obersten Grundsatze von der heiligen Schrift als der alleinigen Erkenntnißquelle und Norm des christlichen Glaubens und Lebens kann nun die protestantische Kirche zwar das Vorhandensein einiger blos mündlich überlieferter, von Christo und den Aposteln herrührender Aussprüche und Verordnungen zugeben, auch der übrigen kirchlichen Tradition eine gewisse bedingte, secundäre, historische Autorität zuerkennen, aber sie muß durchaus dagegen protestiren, daß die katholische Kirche, die in ihrem Besitz sein und von Christo und den Aposteln herstammen sollende mündliche Lehr-, Ritus- und Disciplinüberlieferung für eine zweite nothwendige Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes und für eine göttliche

Norm des Glaubens und Lebens angesehen und der heiligen Schrift zur Ergänzung und Erläuterung ganz gleichgestellt wissen will, und ebenso kann sie nicht zugeben, daß die blos kirchlichen Traditionen, alte, mit der Zeit entstandene Gewohnheiten, durch ihr Alter und ihre allgemeine Annahme auch ohne Weiteres ein gewisses göttliches Ansehen haben sollen. Vergl. Concil. Trid. Sess. 4., Decr. 1.: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spir. S. legitime congregata . . hoc sibi perpetuo ante oculos ponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur . . . perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu s. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros V. et N. Testam., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur — (eine Erklärung, wonach die katholische Kirche sogar ihre ganze Tradition in Bausch und Bogen auf Christum und die Apostel zurückführen zu wollen scheint, was aber Bellarmin und andere Lehrer nicht thun). Catech. Rom. Praef.: Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in Scripturam Traditionesque distributum est. Demnach soll es also eine doppelte Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes geben, die Schrift und die von Christo und den Aposteln herrührende Tradition, und beide sollen gleich verehrungswürdig und in steter Uebereinstimmung mit einander sein, da sie aus einer Quelle fließen; die Tradition aber soll zum Theil aufbewahrt sein in den Schriften der Kirchenväter (testes traditionum), außerdem aber auch bezeugt durch den Consensus ecclesiae und in ihrer Lauterkeit verbürgt durch die Autorität der vom heil. Geiste geleiteten Kirche. Vergl. zur Erläuterung des in den Symbolen Gesagten Bellarmin, de verbo dei 4, 3.: Nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam sive de fide sive de moribus, et proinde praeter verbum dei scriptum requiri etiam

verbum dei non scriptum i. e. divinas et apostolicas traditiones[1]). 4, 2.: Est partitio traditionum in traditiones divinas, apostolicas, ecclesiasticas. Divinae dicuntur, quae acceptae sunt ab ipso Christo apostolos docente, et nusquam in divinis literis inveniuntur . . . Ecclesiasticae traditiones proprie dicuntur consuetudines quaedam antiquae vel a praelatis vel a populis inchoatae, quae paulatim tacito consensu populorum vim legis obtinuerunt. . . . . Hae eandem vim habent, quam decreta et constitutiones ecclesiae scriptae. — 4, 6.: daß namentlich auf der Tradition der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift und an die Authentie ihrer Bücher beruhe.

Nun kann es zwar auffallen, daß diese katholische Lehre von der Tradition als einer zweiten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes in unsern symbolischen Büchern nicht direct bestritten, sondern dort nur immer gegen allerlei Menschensatzungen geeifert wird, aber es erklärt sich das hinlänglich dadurch, daß die Lehrer der katholischen Kirche in den ersten Decennien der Reformation sie selber noch gar nicht auf den Plan gebracht, sondern gegen Luthern fast nur die Schrift, die Autorität der Kirche und die kirchliche Tradition, den herkömmlichen Gesammtglauben der Kirche, geltend gemacht hatten. Denn sie bildeten sich damals noch ein, daß sich alle ihre Dogmen aus der Schrift beweisen ließen und widersprachen daher den Reformatoren nicht, wenn diese kein anderes Wort Gottes, als das in der Schrift, kennen wollten; zur Rechtfertigung der kirchlichen Verordnungen und Gebräuche aber führten sie an, daß durch sie kein Glaubensartikel verdunkelt werde, daß sie zum Theil apostolisch seien und auch dem Papst und der Kirche jure divino die Macht zustehe, solche Satzungen, durch die übrigens nicht das jüdische Ceremonialgesetz wieder eingeführt, sondern vielmehr reformirt worden, neben dem Evangelio, obschon

---

1) Zum Beweise beruft man sich gewöhnlich auf Joh. 16, 12. u. 2. Thessal. 2, 15. (εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς), sowie auf die Kindertaufe, die Feier des Sonntags und vieles Andere, was apostolisch sein und doch nicht in der heil. Schrift stehen soll. Vergl. auch Concil. Trid. 14. extr. unct. cap. 1. und sess. 22, cap. 4. u. 9., wo die Lehre vom Sacrament der letzten Oelung und die Worte im Meßcanon aus göttlicher Tradition hergeleitet werden.

nicht wider dasselbe, aufzurichten, vorausgesetzt, daß sie das Zeugniß der alten Kirche für sich hätten. Erst als man sah, daß manche Dogmen und Sacramente nicht aus der Schrift erwiesen werden konnten, erhob man die apostolische Tradition förmlich zu einer zweiten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, wofür sie schon in den ersten Jahrhunderten angesehen worden war, aber freilich nicht von Allen, z. B. nicht von Cyrill von Jerusalem, noch von Augustinus, der ausdrücklich sagt: in iis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem. Zum Beweise dessen können die Acten der Leipziger Disputation dienen, wo sich Eck nie auf eine geheime göttliche und apostolische Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes beruft, sondern sich überall in erster Instanz auf die heilige Schrift und in zweiter auf die in der Erklärung derselben unfehlbaren Kirche stützt. S. Löscher's Reformations-Acta, III, S. 438. 475. Ebenso auch die Confutatio Pontificia A. C., wo noch dieselbe Art der Polemik zu finden ist und es S. 87 f. (in Hase's librr. symb. ed. 2.) heißt: Scimus ex Apostolo, quod omnis ecclesiastica potestas est data a Deo in aedificationem: ideo ex christiano et Ecclesiae S. devoto pectore ejusdem Sanctae et Catholicae et Apostolicae Ecclesiae constitutiones recipiendae sunt, quae utiles sunt Ecclesiae, tam in cultu divino augendo, quam in concupiscentia carnis coercenda, dum expeditiores faciunt ad divina praecepta servanda et in sacris literis inveniuntur consultae, et qui eas contemnit aut temere eis resistit, Deum graviter offendit, juxta vocem Christi, dicentis: qui vos audit, me audit . . . Videmus, S. Paulum usum esse hac potestate, qui tam multas leges praeter Evangelium dedit, de eligendo Episcopo, de viduis, de mulieribus etc., et apertissime ad Corinthos inquit: „nam caeteris dico ego, non Dominus", 1 Cor. 7. Item alibi dicit: State et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem sive per epistolam nostram etc. Insonderheit aber vergl. Martin. Chemnitii Examen Conc. Trident. f. 24: Longe alia nunc (seit der Entstehung der Jesuiten und dem Trident. Concil) est ratio disputationum inter Pontificios, quam tempore Eccii, Emseri et similium fuit. Illi enim Scripturae armis nobiscum congredi non detrectabant. Pighius vero depre-

hendit, hoc institutum plus detrimenti, quam commodi habuisse. f. 88.: Et utile est lectorem commonefacere, quomodo paulatim mutatus sit status disputationis. In primis enim Pontificiorum contra Lutherum certaminibus ea, quae nullis Scripturae testimoniis probari poterant, ita defendebantur, quod illa, quae Ecclesia statueret, parem haberent vim et autoritatem cum iis, quae ex Scriptura certo constaret divinitus esse patefacta. Multa igitur extant tunc disputata de auctoritate Ecclesiae, de plenitudine potestatis papae, de consuetudinibus ecclesiasticis etc. Hi enim sunt loci, quos Eccius in suo enchiridio in prima fronte, tanquam in acie contra Lutherum constituit[2]). Postea vero deprehensum est, Locos illos communes vel non posse sustineri tantam molem structurae Pontificiae, vel nimis labo-

---

2) Von Joh. Eck's Enchiridion locorum communium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae habe ich leider nur die achte Ausgabe v. J. 1541 (nicht die ersten aus den zwanziger Jahren), zur Hand, in welcher die ersten Capitel auch de ecclesia et ejus autoritate, de conciliis, de primatu sedis apostolicae et Petri und de Scripturis handeln und im Ganzen noch die oben bemerkte frühere Art der Beweisführung vorherrscht (wie denn z. B. bei der extrema unctio p. 78. die Berufung auf die apostolische Tradition noch fehlt), aber doch schon ein Uebergang zu der spätern hier und da sichtbar wird. Vergl. p. 41., wo es heißt: Non sunt igitur solum credenda et servanda, quae expresse habentur in divin. literis aut probantur ex ipsis, verum etiam ea oportet credere et servare, quae sancta mater ecclesia credit et observat. Non enim omnia tradita sunt manifeste in s. scripturis, sed quam plurima ecclesiae (quae a spiritu S. illustratur et gubernatur et ob id a veritatis transite errare nequit) determinanda relicta sunt. Und einige Zeilen weiter heißt es: Multa igitur in suis ritibus et caeremoniis observat ecclesia, ex familiari instinctu Spiritus S. et traditione Apostolorum et sanct. patrum, quae etsi expresse in s. litteris non habeantur, ipsis tamen nequaquam obviant aut ab ipsis discrepant. Es wird also wohl schon Recurs auf eine geheime göttliche Tradition genommen, aber, wie es scheint, blos bei gewissen Gebräuchen; die Hauptautorität in Glaubenssachen ist immer die heil. Schrift, über der aber die unfehlbare Kirche als Auslegerin und als Inhaberin des heil. in alle Wahrheit leitenden Geistes steht.

riosum esse, eos defendere, si firmis ex Scriptura argumentis oppugnantur. Tandem igitur, ut magis compendiaria via, inventa est disputatio de traditionibus Apostolorum non scriptis. Fingunt enim, multa, quae ad fidem moresque vivendi necessaria sunt, ab Apostolis tradita esse, quae in Scriptura non comprehenduntur. Et mox attexunt aliud αἴτημα: ea, quae in Ecclesia R. traduntur et observantur, quae nullo Scr. testimonio probari possunt, esse illa ipsa, quae ab Apostolis viva voce sint tradita et scriptis non comprehensa.

Und so brauchen wir uns denn nicht zu wundern, daß diese letztere Traditionslehre in unsern symbolischen Büchern nicht mit widerlegt worden ist. Es fehlte dazu noch die Veranlassung. Deshalb aber wird sie doch immer mit von dem Verwerfungsurtheil getroffen, welches jene Bücher über jeden Versuch aussprechen, den christlichen Glauben und das christliche Leben noch nach einer andern Regel, als nach der allein von Gott in der heil. Schrift gegebenen, zu normiren. Auch dient zur Widerlegung Manches aus dem Folgenden.

Dem obersten Grundsatze unserer Kirche von der allein entscheidenden Auctorität der heil. Schrift gemäß werden nämlich in unsern symbolischen Büchern ausdrücklich verworfen:

1) alle aus dem christlichen Alterthume stammenden oder später aufgekommenen traditiones humanae, d. h. Menschensatzungen, kirchliche Gebräuche, Ceremonien und kirchlich gebotene fromme Werke, wenn sie der heil. Schrift und insonderheit dem Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben entweder an und für sich oder wegen der daran hängenden irrigen Vorstellungen widersprechen [3]). Ist dies nicht der Fall, so können sie zur Zucht und guten Ordnung beibehalten werden, wenn sie auch praeter scripturam, d. h. in der heil. Schrift nicht geboten sind, und ganz sind derlei mit der Schrift verträgliche Ceremonien und Ordnungen nicht zu entbehren; doch dürfen sie nicht zur Beschwerung der Gewissen gemißbraucht werden, gleich

---

3) Das Wort traditio wird dort bald von der kirchlichen Vorschrift gebraucht (z. B. tradit. de cibis, de jejuniis etc.), bald von den Werken und Gebräuchen selber, daher es auch mit observatio, ritus, ceremonia vertauscht wird, z. B. Art. Smal. p. 349.: Finxerunt, nugacissimas traditiones esse cultus Dei.

als ob sie zum Heile nöthig wären. S. C. A. art. 15.: De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in Ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit. Admonentur etiam, quod traditiones institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam pro peccatis, adversentur Evangelio et doctrinae fidei. — P. 2. p. 31.: Itaque non damnantur ipsa jejunia, sed traditiones, quae certos dies, certos cibos praescribunt cum periculo conscientiae, tanquam istiusmodi opera sint necessarius cultus. Servantur tamen apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in Ecclesia... Sed interim homines admonentur, quod talis cultus non justificet coram Deo, et quod non sit peccatum ponendum in talibus rebus, si omittantur sine scandalo. Haec libertas in ritibus humanis non fuit ignota Patribus. Und letzteres soll auch von den s. g. apostolischen Traditionen gelten. Daß nämlich einige kirchliche Gebräuche und Ordnungen einen apostolischen Ursprung haben mögen, wird keineswegs in Abrede gestellt, sondern es wird das z. B. p. 154. der Apologie von der von Epiphanius erwähnten Verordnung in Betreff der Osterfeier angenommen; aber gerade solche apostolische Verordnungen werden angezogen, um zu beweisen, daß sie, wie die Act. 15, 20. (man soll sich enthalten des Bluts und Erstickten, C. A. p. 43.) blos temporelle sind, durch welche keineswegs die christliche Freiheit in äußeren Dingen beschränkt oder das Gewissen der Christen belästigt werden solle; denn Paulus schreibe selber Coloss. 2, 16: so laßt nun Niemand euch Gewissen machen über Speise und Trank oder über bestimmte Tage &c., und Galat. 5, 1.: „so bestehet nun in der Freiheit" &c. Und daher wird auch in Bezug auf solche Traditionen, die wegen ihres apostolischen Ursprunges von den Katholischen universelle genannt werden, die Regel aufgestellt: Sic judicandum est de ritibus illis, sicut ipsi Apostoli in suis scriptis judicant. Non enim voluerunt Apostoli nos sentire, quod per tales ritus justificemur, quod tales ritus sint res necessariae ad justiciam coram Deo. — Itaque voluntas et consilium Apostolorum ex scriptis

eorum quaeri debet, non est satis allegare exemplum Apol. p. 153. cf. p. 290[4]).

Ebenso wird auch jenem obersten Grundsatze unserer Kirche gemäß 2) verworfen jedes von den Vätern überlieferte oder von den Concilien kirchlich festgestellte Dogma, wenn es sich nicht aus der heil. Schrift erweisen und begründen läßt, und überhaupt eine der heil. Schrift gleichgeachtete oder übergeordnete Autorität der Kirche in Glaubenssachen. Einerseits nämlich wird zwar in unsern symb. Büchern, und namentlich in der A. C., die Reformation nur für eine Wiederherstellung der alten, apostolisch-katholischen Kirche angesehen und die Lehre dieser stets mit Ehrfurcht als eine im Ganzen richtige Entwickelung der Schriftlehre betrachtet, auch auf die Uebereinstimmung

---

4) In den locis theologic. theilt Melanchthon die traditiones ein in solche Ceremonieen, die offenbar dem göttlichen Wort und der wahren Anbetung Gottes widerstreiten (z. B. Messe, Todtenanrufung, Cölibat 2c.) und in solche, die in der Schrift weder ge- noch verboten sind und daher als adiaphora betrachtet werden, aber es meistens nicht sind wegen der daran hängenden falschen Meinungen. Recensebo autem breviter — fährt er fort — septem errores, qui assuuntur talibus traditionibus. Primus error. Multi docuerunt et docent, jejunia et similes ἀσκήσεις mereri remissionem peccatorum, tum culpae tum poenae . . . . 2) Quidam astuti nunc vident non posse defendi priorem illum Pharisaicum errorem, ideo delabuntur huc: etsi, inquiunt, non merentur hae caerimoniae remiss. pecc., tamen quia sunt bona opera et cultus Dei, defendantur hae traditiones . . . Hoc fuco recens jam quidam pingere traditiones didicerunt. 3) Insuper fingunt hypocritae, perfectiones esse opera traditionum humanarum, hoc est, meliora opera et magis placentia Deo, quam ea, quae Decalogus praecipit (e. gr. monachatus) . . 4) Addunt opinionem necessitatis, h. e., fingunt necessariam esse observationem trad. hum., etiam extra casum scandali, deinde eos, qui non observant illos ritus, damnant tanquam desertores Ecclesiae, seditiosos, schismaticos . . . 5) Haec opinio peperit majores tenebras, scil. κακοζηλίαν legis Mosaicae . . . . regnum Christi transformarunt in politiam similem Judaicae. 6) Accedit et hoc, quid Episcopi sibi arrogant potestatem condendi traditiones. 7) Cum haeret opinio justiciae aut necessitatis de trad. hum., sequuntur atroces discordiae (excommunicationes etc.). S. Corp. Philipp. p. 629 ff.

mit ihr ein großes Gewicht gelegt und jede neue Lehre, die kein Zeugniß der alten Kirche für sich hat, für verdächtig und bedenklich gehalten (vergl. den Schluß der A. C.: „denn es ist ja am Tage und öffentlich, daß wir mit allem Fleiß mit Gottes Hülfe (ohne Ruhm zu reden) verhütet haben, damit ja keine neue und gottlose Lehre sich in unsere Kirchen einflechte, einreiße und überhandnehme"); aber deshalb wird doch andererseits keineswegs zugegeben, daß nun auch jede Lehre, die einige Zeugnisse der alten orthodoxen Kirche für sich hat, ohne Weiteres für christlich oder wegen ihrer Sanction durch die allgemeinen Concilien für orthodox gehalten werden müsse, sondern es wird vielmehr gelehrt, daß über die Orthodoxie einer Lehre nicht das Alter derselben und der consensus ecclesiae, sondern in letzter und höchster Instanz allein die heil. Schrift als die einzig sichere Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens zu entscheiden habe. Vergl. Art. Smalc. p. 308: Ex Patrum verbis et factis non sunt etc. F. C. p. 570: Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda. Apol. p. 274: Nec patrocinantur adversariis veteres de opere operato. Et ut maxime Gregorii aut recentiorum testimonia habeant, nos opponimus clarissimas et certissimas Scripturas. Et Patrum magna dissimilitudo est. Homines erant, et labi ac decipi poterant. Letzteres Beides wird zwar von den Katholiken unter einigen Einschränkungen auch nicht geleugnet, daher sie lehren, daß der Glaube der Kirche nur von der Kirche selber auf den allgemeinen, vom heil. Geist dirigirten Concilien festgestellt werden könne, und auch hier nur nach der im Begriff der Katholicität selber liegenden Norm: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, id vere proprieque catholicum est [5]); aber abgesehen

---

5) Zur Erläuterung der katholischen Lehre vergl. noch Jo. Eckii Enchiridion loc. commun. p. 16 f.: Fatemur eos qui in concilio conveniunt esse homines, at in concilio generali legitimo reguntur ductore Spiritu S., qui eos falli non sinit. Nam et Paulus et Joannes, Esaias et David fuerunt homines, adhuc Paulus ad Gal. 1. inquit: Si angelus de coelo aliud etc. Scriptores itaque canonici infallibiliter scripserunt, qui fuerunt homines. Sic Patres in conciliis. — p. 19: Concilia plenaria, quae mores et regimen concernunt Ecclesiasticam, pro qualitate et

davon, daß unsere symb. Bücher die Berufung der Katholiken auf den consensus ecclesiae bei manchen Dogmen sehr voreilig finden, glauben sie auch der auf den Concilien repräsentirten Kirche durchaus die Untrüglichkeit absprechen zu müssen, daher sie dieselbe allein der heil. Schrift zuerkennen [6]).

Wenn es daher in der A. C. zu Ende des ersten Theils heißt: Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest, nihil inesse, quod discrepat a Scripturis, vel ab Ecclesia Catholica vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est, so glaubten die Reformatoren in dieser Uebereinstimmung mit der alten Kirche wohl eine gewisse Genugthuung und eine Bestärkung in ihrem Glauben zu finden, aber sie wollten sie damit keineswegs zu einem formalen Glaubensprincip erhoben wissen. Treffend bemerkt dazu Carpzov in der Isagog. p. 116: Aliud est, doctrinam a Scriptura et Ecclesiae consensu non discrepantem tradere, aliud, ex Scripturis s. et ecclesiae consensu tradere ac proponere

---

conditione temporum, personarum et caet., absque fidei praejudicio, varie determinarunt.. At in credendis se non destruxerunt. — p. 14: Tollatur conciliorum authoritas, et omnia in ecclesia erunt ambigua, dubia, pendentia, incerta, nam omnes haereses redibunt, conciliorum authoritate damnatae. Quodsi scripturis contra eos pugnabis, jam seclusa authoritate ecclesiae, rejicient scripturam quam volent, sicut modo Luther rejicit Epistolam S. Jacobi, quia adversatur sibi, similiter Macchabaeos etc. — p. 7: Scriptura non est authentica sine authoritate ecclesiae, scriptores enim canonici sunt membra ecclesiae . . . Unde sciamus, has scripturas esse canonicas, nisi ex ecclesia? — p. 41: daß unter den Protestanten Jeder die Schrift nach seiner Weise auslege und sich so selber über sie das Richteramt anmaße.

6) *Apolog.* p. 173: Adversarii nostri vociferantur se esse Ecclesiam, se consensum Ecclesiae sequi. At Petrus hic (Act. 10, 43.) etiam allegat consensum Ecclesiae: Huic, inquit, omnes Prophetae perhibent testimonium, remissionem peccat. accipere per nomen ejus etc. Profecto consensus Prophetarum judicandus est universalis Ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum Ecclesiae.

doctrinam. Prius enim rationem testimonii in genere habet et proponit: posterius vero etiam insuper principii rationem et conditionem simul involvit. Et caute ita loquuti sunt Protestantes. Quando enim quaestio erat: unde penderet doctrina Protestantium? respondebant illi, ex Scripturis s. et puro Dei verbo haec doctrinam esse desumptam. Quando vero porro quaerebatur: an ista doctrina etiam olim in Ecclesia sonuisset? Respondebant, non discrepare eam a Consensu Ecclesiae.

Und so können und dürfen uns denn auch die kirchlichen Symbole nur insofern Glaubensregeln sein, als sie mit der heil. Schrift übereinstimmen, da auf dieser Uebereinstimmung allein ihre Auctorität beruht. F. C. p. 632: Amplectimur etiam tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis Symbola — — — Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias, atque in verbo Dei solide fundatas, praeclaras Confessiones fidei. p. 633: Etiam Augustanam, primam illam et non mutatam, Confessionem amplectimur. Idque non ea de causa facimus, quod a nostris Theologis sit conscripta: sed quia e verbo Domini est desumta etc. p. 572: Hoc modo luculentum discrimen inter sacras V. et N. Testam. literas et omnia aliorum scripta retinetur: et sola Scriptura S. judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia . . . Caetera autem Symbola, et alia scripta . . . non obtinent autoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur. Und so könnte es uns am Ende auch gar nichts kümmern, wenn es wahr wäre, was jetzt Einige behaupten wollen (vergl. z. B. Rudelbach, Lutherthum und Union, S. 129 ff.), daß Luther schon von 1522, aber noch mehr seit 1525, aus Veranlassung des Abendmahlstreites, die Anwendung des formalen Schriftprincips durch ein anderes materiales, durch die Glaubensanalogie oder durch die im apostolischen Symbolum traditionell gegebene kirchliche Glaubensregel wieder begrenzt und beschränkt habe, um den Zusammenhang mit der alten Kirche zu wahren. Aber es ist ihm das auch nicht eingefallen. Denn wenn er sich auch mehrmals auf die Glaubensanalogie und die Artikel des Symbolums beruft, so thut er das doch blos, „weil es Artikel des Glaubens sind, hell und mächtiglich in der Schrift bezeuget“ (Walch 20, S. 1004.),

weil sie ihm also der Inbegriff der in der Schrift selber gegebenen analogia oder regula fidei waren [7]).

Endlich aber wird auch dem Formalprincip unserer Kirche gemäß noch 3) von der menschlichen Vernunft gelehrt, daß sie sich in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens der heil. Schrift gänzlich zu unterwerfen und sich über sie kein Richteramt anzumaßen habe, gleich als ob sie durch sich selber zur reinen und vollen Wahrheit gelangen könne oder in sich und in einem vermeintlich ihr inwohnenden heil. Geiste eine besondere, höhere Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheiten besitze. Denn von diesen habe sie ohne das Evangelium gar keine Ahnung, wenn sie auch sonst von Gottes Wesen und Willen durch das ihr von Natur inwohnende und durch die Erbsünde nicht ganz verdunkelte Sittengesetz manches erkennen könne. Apol. p. 61: quia humana ratio naturaliter intelligit aliquo modo legem, habet enim idem judicium scriptum divinitus in mente. p. 62: Aristoteles de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius. F. C. p. 657: Etsi humana ratio obscuram aliquam — — — habet (s. oben §. 1.): tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo

---

7) Vergl. dazu Mel. Orat. de Polycarpo in den Declamatt. II. p. 343 ff.: Quare etsi literae Apostolorum satis perspicue nos de Dei filio et Spir. S. docent, tamen talium virorum suffragatione adjuvor et confirmor. Adhibeatur autem in lectione veterum prudentia et quaedam censura... Non solum vetustas admirationem scriptoribus pariat, sed fides, in explicatione diligentia, consensus cum Prophetis et Apostolis, super quos, ut Paulus inquit, extructa est Ecclesia. — Respons. ad Artic. Bavaric. im Corp. Philipp. p. 785: Nos palam fatemur, oportere in Ecclesia judicia esse et affirmamus multas pias synodos fuisse et profuisse Ecclesiae... p. 786: Sed fuerunt aliae congregationes, quarum etiam fuit magna frequentia, in quibus facta sunt decreta contraria Symbolis (illis oecumenicis) ... Talia exempla ostendunt posse errare Synodos et decreta eorum conferenda esse ad normam, quae nequaquam est ambigua aut mutabilis, videl. ad scripta Prophetica et Apostolica, et symbola (deren Auctorität aber schon vorher begränzt worden).

Evangelium de Filio Dei et promissiones de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse statuere nequeant (1 Cor. 2, 19. Eph. 4, 17.). — p. 787: hortamur omnes pias mentes (quandoquidem Christus in Sacra Script. mysterium vocatur . . .), ne sua ratione humana in tantis mysteriis perscrutandis curiosae sint, sed potius cum Apostolis Christi simpliciter credant, oculos rationis suae claudant et intellectum suum in Chr. obedientiam captivent. Art. Smalc. 331: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum Enthusiastas i. e. spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito . . . Quid, quod etiam Papatus simpliciter est merus Enthusiasmus, quo Papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris etc. — Hoc in universum antiquus est Satanas et Serpens, qui etiam Adamum et Evam in enthusiasmum conjiciebat, et ab externo verbo Dei ad spiritualitates et proprias opiniones abducebat [8]).

---

8) Soll die Schrift alleinige Glaubens-Quelle und Auctorität sein, so muß sie Alles enthalten, was uns zu unserer Seligkeit zu wissen nöthig ist, sie muß also haben perfectionem illam, qua ad salutem sufficiens est. Das wird nun zwar in unsern symb. Büchern noch nicht mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen, aber natürlich überall, wo die Schrift als alleinige Norm des Glaubens genannt wird, vorausgesetzt und auch mit angedeutet in den Erklärungen, daß das dort enthaltene Evangelium eine Kraft Gottes sei, selig zu machen Alle rc., daß das Wort Gottes unsers Fußes Leuchte sei rc. und daß schon in dem einen Artikel von Christo unserm einigen Heiland totius salutis nostrae summa liege (Cat. maj. p. 495.). Auch können hierher bezogen werden die Stellen Apol. p. 295 f.: Vult Christus (verbis: qui vos audit, me audit, Luc. 10.) nos confirmare, quemadmodum opus erat, ut sciremus, verbum traditum per homines efficax esse (daß das leibliche Wort Gottes Kraft wäre), nec quaerendum esse aliud verbum de coelo. — Catech. maj. p. 428: Jam vero, posteaquam tanti thesauri (verbi Dei) facti sumus compotes, quo major aut amplior nullus reperiri potest etc.

In der griechischen Kirche hat es mit der Symbollehre von der heil. Schrift und der Tradition eine ähnliche Bewandtniß, wie in der römischen. In Confessionen des Gennadius verlautet auch noch nichts von einer doppelten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes oder von einer Insufficienz der Schrift zur Darlegung des ganzen christlichen Glaubens; denn damals dachte man sich unter der Tradition entweder nur eine historische und rituelle, oder die auf den Concilien kirchlich festgesetzte Glaubenslehre. In den spätern Symbolen aber, die es mit dem Cryptocalvinismus des Cyrillus Lucaris zu thun haben, wird die Lehre des tridentiner Concils zur Verschanzung der alten Dogmatik benutzt. Cyrill hatte nämlich in seiner Confession cap. 2. von der heil. Schrift behauptet: ejus autoritatem esse superiorem Ecclesiae autoritate; nimis enim differens est loqui Spiritum S. et linguam humanam, quum ista possit per ignorantiam errare, fallere et falli, scriptura vero divina nec fallitur, nec errare potest (s. bei Kimmel, p. 25.), wie auch daß die Schrift von allen Christen zu lesen sei, weil man sonst nirgendsher lernen könne, was man zu glauben habe. Und dies brachte auch in der griechischen Kirche eine Reaction zu Gunsten der Tradition und Kirche hervor, bei der nun in der Conf. orth. p. 59. behauptet wurde: quod gemina ac duplicia Ecclesiae dogmata sunt, alia literis mandata, quae s. scripturae libris comprehensa habentur, alia viva voce ab Apostolis tradita. Atque haec ipsa sunt, quae postmodum a Conciliis sanctisque Patribus plenius declarata fuerunt; binisque his fundamentis fides superstructa extat. Und in der Conf. Dosith. p. 427: Quamobrem non minorem esse ecclesiae catholicae autoritatem credimus, quam s. scripturae. Enimvero utriusque quum sit autor Spiritus S., perinde est, catholicam ecclesiam audieris, ac s. scripturam. Und so erscheint auch hier die Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, nur mit dem Unterschiede, daß sie nichts weiter enthalten soll, als was in den Concilienbecreten ans Licht gekommen ist, während sie bei den Papisten immer noch den Schein einer gewissen Geheimlehre behält. Bei Metroph. Critopulus wird sie zwar noch weiter, auf die Sacramente und heil. Gebräuche beschränkt, aber es wird dabei doch auch aus ihr die Lehre von der Anrufung der Heiligen und den Fürbitten für Verstorbene abgeleitet.

Die reformirte Kirche stimmt in dem Grundsatze von der höchsten Auctorität der heil. Schrift in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens vollkommen mit der lutherischen überein, und wenn sie schon in den meisten ihrer symb. Bücher die Lehre von der heil. Schrift etwas genauer und schärfer darstellt, als das in den unsrigen geschehen ist, so liegt das blos daran, daß sie durch die tridentiner Beschlüsse, die ihr dabei schon vorlagen, mehr Aufforderung dazu hatte. Conf. Helv. II. c. 1: Credimus et confitemur, scripturas Canonicas sanctorum Prophetarum et App. utriusque Testam. ipsum verum esse verbum Dei: et authoritatem sufficientem ex semet ipsis non ex hominibus habere .... Et in hac scriptura s. habet ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem recte informandam. Quo nomine distincte a Deo praeceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur. c. 2: Repudiamus Traditiones humanas, quae tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae apostolicaeque sint, viva voce Apostolorum, et ceu per manus virorum Apostolicorum, succedentibus Episcopis Ecclesiae traditae, compositae tamen cum scripturis, ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Conf. Sigismund: „Anfänglich und fürs erste bekennen sich Se. Churf. Gn. von Herzen zu dem wahren unfehlbaren und allein seligmachenden Wort Gottes, wie dasselbe in den Schriften der heil. Propheten und Aposteln in der heil. Bibel verfasset, welches aller Frommen einige Richtschnur ist und sein soll, Ps. 119, 104, welches vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit, auch allen Religionsstreit zu unterscheiden, und bleibt ewiglich.“ Conf. Belg. c. 3 u. 7. Gall. 2—5.

Ganz grundlos ist die in neuerer Zeit öfters aufgestellte Behauptung, daß die reformirte Kirche schon im Princip etwas von der unsrigen abweiche und über sie hinausgehe, Göttliches und Menschliches schärfer unterscheidend, die Schrift als Gottes Wort noch etwas höher stelle und deren Auctorität in einem größeren Umfange geltend mache als diese; denn bei ihr gelte der Grundsatz, daß Alles, was in der Kirche Geltung und Bestand haben solle, ein klares Schriftwort für sich haben müsse, während es uns genug sei, wenn nur das kirchlich Bestehende der Schrift nicht widerspreche; dort trete also das

Schriftprincip mehr positiv oder exclusiv constituirend auf, hier nur negativ regulirend [9]). Hiergegen ist aber leicht zu erweisen, daß in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens, namentlich in Allem was die Verehrung Gottes betrifft, auch die Lutheraner nichts für verbindlich erachten, was nicht in der Schrift gelehrt und geboten wird [10]), und daß dann auf dem Gebiet jener mittlern, zum Ritus und äußern kirchlichen Leben gehörenden Dinge die Reformirten grundsätzlich auch allerlei von Gott nicht gebotene Gebräuche dulden und ehren, wenn solche nur dem göttlichen Worte nicht widerstreiten. Sind sie also hier und da im Reformiren etwas strenger und puristischer zu Werke gegangen, so liegt der Grund davon nicht in einer umfassenderen Geltendmachung des Schriftprincips oder in einem größeren biblischen Rigorismus, sondern in einigen andern Resultaten ihrer Schriftforschung. So haben sie die Bilder abgeschafft, weil sie dieselben ausdrücklich in der Schrift verboten fanden, die Kutten und Meßgewänder wegen Matth. 23, 5—7., die Orgeln (1527 in Zürich) wegen 1 Cor. 14 u. s. w.; mancherlei andere kirchliche Gebräuche und Feste aber, deren die Schrift mit keiner Sylbe gedenkt, haben sie getrost auf Zwingli's Anrathen beibehalten, weil sie auch anerkennen, daß in solchen Dingen den Christen eine gewisse Freiheit bleiben müsse. Auch in Bezug auf die Kindertaufe erklärt Zwingli übereinstimmend mit den Wittenbergern, daß sie schon darum nicht zu verwerfen sei, weil sie in der Schrift nicht verboten sei und man sonst etwas zu Gottes Wort hinzuthun würde, und von den Ceremonien schreibt er in seiner Abendmahlsliturgie für Zürich (1525), daß hierin jede Kirche ihre Meinung habe, daß er eine möglichste Verminderung derselben für nothwendig erachte, aber damit die mehreren (unschädlichen) Ceremonien anderer Kirchen gar nicht verworfen haben wolle [11]). Der Grundsatz in beiden Kirchen

---

9) Max Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luth. u. reform. Kirche. S. 64. u. 70. Rudelbach in der Schrift: Lutherthum u. Union, u. A.

10) Corp. Reff. VI, 42: Neque ullam doctrinam aut cultum Dei recipiendum, qui non in propheticis et apostolicis scriptis comprehensus et a Deo praeceptus et mandatus sit.

11) S. dessen Werke Bd. 2. 1, S. 236. u. S. 233. Vergl. dazu Schenkel a. a. O. S. 32 ff.

ist also: es darf aus nichts eine Vorschrift oder ein Gebot werden, was nicht in der Schrift selber geboten ist, und ebenso ist nichts unbedingt zu verwerfen, was dort nicht verworfen ist. Und wenn es so in beiden ein Gebiet mittlerer Dinge giebt, wo den Gemeinden eine gewisse Freiheit bleibt, so unterscheidet sich die reformirte Kirche von der unsern blos dadurch, daß sie sich im Gebrauch dieser Freiheit noch mehr beschränken zu müssen glaubt, weil sie in der Einfachheit des Ritus die meiste Würde des Gottesdienstes findet. Vergl. Conf. Basil. I. art. 11.: Confitemur, quod, quemadmodum nemo mandare potest ea, quae Christus non mandavit: ita etiam nemo prohibere possit, quae ipse non prohibuit. Conf. Helv. II. c. 27.: Sufficiunt piis pauci, moderati, simplices nec alieni a verbo Dei ritus. Quodsi in ecclesiis dispares inveniuntur ritus, nemo ecclesias existimet ex eo esse dissidentes... Semper vero ecclesiae in hujusmodi ritibus, sicut mediis, usae sunt libertate . . . At cavendum interim monemus, ne inter media deputentur, ut quidam solent Missam et usum imaginum in templo pro mediis reputare, quae revera non sunt media.

Die Arminianer haben hier nichts Abweichendes. Vgl. Conf. Remonstr. 1, 13.: Libris sacris perfecte continetur plena et plus quam sufficiens revelatio, omnium fidei mysteriorum imprimis eorum, quae universis et singulis hominibus simpliciter ad aetern. salutem consequendam scitu, creditu, speratu, factu necessaria sunt. — 1, 10.: Quia solis libris sacris divina auctoritas competit, necessum etiam est, ut ad eos solos tanquam ad Lydios lapides controversiae et lites omnes ad relig. pertinentes exigantur et ex iis solis disceptentur. Dabei aber gereicht es ihnen zum besonderen Lobe, daß sie von diesem Grundsatze auch in Praxi niemals abgewichen und ihren ersten Erklärungen über die richtige Bedeutung der Symbole allezeit treu geblieben sind, ohne davon großen Schaden gehabt zu haben[12]).

---

12) *Praefatio Confessionis:* Non eo editur haec declaratio, ut novus conscientiarum laqueus hinc paretur, aut immota fidei norma seu doctrinae regula per eam cuique praescribatur, quae scilicet conscientias hominum coram Deo praecise obliget etc.; denn alle Confessionen, sagen sie dort, sollen nur bezeugen, „quid pro vero ac falso habeant, quid cre-

Ebenso steht es mit den Socinianern. Diese haben sich ganz besondere Mühe gegeben, zuvörderst die römischen Behauptungen von der Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche und insonderheit des Papstes exegetisch zu widerlegen und dann die oberste Autorität der Schrift aus dem göttlichen Ursprunge, aus der Glaubwürdigkeit, Sufficienz und Perspicuität derselben gründlich und klar zu beweisen (vergl. §. 1. und 2.)[13]. Catech. Rac.: Unde probas, fidem esse sufficienter in Sacr. literis explicatam? Ex eo, quod fides, quae in Deum et Christum collocanda est, nihil aliud sit, quam credere eum esse et esse remuneratorem eorum, qui illum quaerunt. Hoc vero in Sacris literis est sufficientissime traditum. — Qu. 36.: Etsi difficultates quaedam in ea occurrant, est tamen Scriptura S., praesertim novi foederis, facilis et perspicua in iis, quae ad salutem prorsus sunt necessaria. An solchen geharnischten Erklärungen über die alleinige Autorität der heiligen Schrift, wie wir sie in unserer F. C. haben, fehlt es aber in den socinianischen Schriften, weil man sie nach den vielen für die Wahrheit, Göttlichkeit, Vollkommenheit und Deutlichkeit der Schrift beigebrachten Beweisen nicht für nöthig hielt[14]; doch s. Biblioth. Fratr. I, p. 348.: Inde potissimum istas dissensiones oriri quilibet facile perspicere poterit, quod soli Dei verbo plaerique revera non adhaerent. Nam adhuc praeter Sacras Literas, nescio quae Concilia, Patres, antiquitas, maxima sunt in veneratione, adeo ut divinis oraculis propemodum aequentur. Cum tamen ista omnia, et si quae sunt alia ejusmodi, nullas vires praeterea apud cordatos homines habere debeant, quam ut sensus Ecclesiae illorum temporum fidem faciant, vel etiam non temere recedendum moneant ab iis dogmatis, quae ipsi approbant. Ebendas. p. 277.: Dicimus, non debere libris V. et N. Test. pares censeri (quod huc pertinet, ut illis fides adjungi de-

---

dant aut non credant, quomodo sensa mentis suae enuntient ii, quorum eae formulae et declarationes propriae sunt."

13) S. besonders die Schriften: de auctoritate Script. S. u. Lectiones sacrae in der Biblioth. Fratr. I.

14) Nach Andern freilich, weil die Socinianer in der Vernunft die höchste Glaubensregel fänden; doch s. darüber den folgenden §.

beat) alios libros, in quibus doctrina aliqua tradatur, aut etiam doctrina simul et historia. Catech. Rac. qu. 31. u. 33.

Die Quäker erkennen in Sachen des Glaubens keine äußere Autorität an, weder die der Kirche und der Tradition, noch auch eine unbedingte Autorität der Schrift, sondern allein die der unmittelbaren und innerlichen Offenbarung des Geistes Gottes. Barclai Apolog. thes. 3.: A sanctis his revelationibus spiritus dei processerunt scripturae veritatis, quae, quoniam solummodo sint declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo, quam habent, excellentiam et certitudinem derivant. Vergl. dazu den Commentar (in der deutschen Uebersetzung) p. 43.: „Dasjenige, dessen Gewißheit und Ansehnlichkeit auf einem andern beruhet und welches darum vor eine Wahrheit angenommen wird, dieweil es von einem andern dergestalt herkommet, solches kann man vor keinen hauptsächlichen Grund und Ursprung aller Wahrheit und Erkenntniß halten. Nun aber beruhet die Gewißheit und Ansehnlichkeit der Schriften auf dem Geist, durch welchen sie eingegeben sind, und die Ursache, warum sie als Wahrheit angenommen werden, ist, dieweil sie vom Geiste herkommen (Calv. Instit. I. 7. 4.); derohalben können sie der hauptsächliche oder vornehmste Grund der Wahrheit nicht sein; denn propter quod unumquodque est tale, illud ipsum est magis tale.“ Daß aber die Schrift auch nicht die vornehmste Regel des Glaubens sein könne und solle, wird dann weiter daraus zu erweisen gesucht: 1) weil der Geist, und nicht die Schrift, der Grund aller Wahrheit und Erkenntniß sei; 2) weil unter den Christen nicht der Buchstabe, sondern der Geist herrschen solle; 3) weil die Schrift nicht jedem Einzelnen in Ansehung aller Umstände eine vollkommene Regel sei, z. B. Niemanden klar anzeige und Gewißheit gebe, ob er gerade Beruf zum Prediger oder den wahren Glauben habe, auch die Schrift selber immer auf den Geist verweise (Röm. 8, 16.: der Geist selbst giebt Zeugniß unserm &c., 1 Joh. 4, 13.: daran erkennen wir, daß wir &c., 5, 6: der Geist ist's, der da zeuget &c.); 4) weil sonst manche Menschen, wie Kinder, Taube und die nicht lesen können, gar keine

Regel des Glaubens haben würden und alle Ungelehrten höchstens eine ziemlich unzuverlässige, da sie sich auf die Uebersetzungen der Schrift verlassen müssen, während Joh. 6, 45. stehe: „sie werden alle von Gott gelehret sein", und Hebr. 8, 11.: „sie sollen mich alle kennen von dem Kleinsten bis zum Größten." p. 44—49. — Uebrigens aber solle damit dem Geiste blos die erste Stelle, als dem Leiter in alle Wahrheit, gegeben, der Schrift aber, die offenbar durch Eingeben des heil. Geistes geschrieben sei, nicht alle Gewißheit und Nützlichkeit abgesprochen werden; denn mit Recht heiße es Röm. 15, 4.: „Was vorhin geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir" ꝛc., und 2 Timoth. 3, 15 f.: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist" ꝛc.; die Schrift solle uns zur Erinnerung dienen an das, was Gott vor Zeiten durch seine Kinder geredet (2 Petr. 1, 12 f.), zur weitern Unterweisung im Glauben, wenn die Unterweisung des Geistes vorhergegangen, zu einem Spiegel gottgefälliger Frömmigkeit; auch sei in ihr noch ein genügsames klares Zeugniß zu allen Hauptstücken des christlichen Glaubens vorhanden (S. 51—53). „Und so achten wir solche — heißt es gleich weiter — als den äußerlichen Richter in vorkommender Streitigkeit unter den Christen und daß, was vor eine Lehre ihrem Zeugnisse entgegen ist, solche derenthalben mit Recht und Billigkeit als falsch und eine Ketzerei zu verwerfen sey. Und was uns betrifft, so seynd wir ganz willig und geneigt, daß unsere Lehren und Wandel nach denenselben untersuchet werde, welche wir auch als einen Richter und Regel zuzulassen niemals abgeschlagen. Wir wollen auch gerne zulassen, daß dieses als eine gewisse Grundstellung gelte: daß was einer thut, und darunter den Geist vorwendet, welches aber den heil. Schrifften entgegen, solches vor ein Betrug des Teufels möge gerechnet und gehalten werden."

§. 4.

Nähere Bestimmungen über die Auctorität der heil. Schrift, wie auch über ihre Erklärung und ihren Gebrauch.

Ueber den Umfang und die Art der Schriftautorität ergiebt sich aus unsern symbolischen Büchern Folgendes:

1. Norm des christlichen Glaubens und Lebens ist die ganze heil. Schrift alten und neuen Testamentes, oder vielmehr genauer das ganze Wort Gottes, welches im A. u. N. T. in das Gesetz und in das Evangelium zerfällt; denn es fließt dasselbe aus einer stetig fortschreitenden göttlichen Offenbarung her und die Lehre aller heil. Schriften ist der Substanz nach eine, da das Evangelium schon im A. T. anklingt, und das Gesetz im neuen wiederkehrt und hier seine rechte, geistliche Auslegung erhält. Vergl. §. 2. Art. Smalc. p. 318: Sentimus, Legem a Deo datam esse etc. Apol. p. 64: Paulus dicit, Legem stabiliri per fidem, non aboleri. F. C. p. 595: Confitemur, etsi vere in Chr. — credentes a maledictione et coactione Legis per Chr. liberati sunt, quod ii tamen propterea non sint absque Lege. p. 570: regulam et normam nullam aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti.

2. Das jüdische Civil-Polizei- und Cerimonialgesetz beruhte zwar auf göttlicher Anordnung, ist aber durch Christum wieder aufgehoben. Apol. 211: Si Evangelium negat caerimonias Moisi, quae erant divinitus institutae etc. Apol. p. 15: Insaniebat Carolostadius, qui nobis imponebat leges judiciales Moisi. Vergl. Mel. loci theol. (Corp. Philipp. p. 464.): Ut politia Mosaica funditus deleta est, ita caeremoniae et forenses leges, quae non sunt praecepta naturalia, abolitae sunt. Nec magis ad nos pertinent, quam leges Solonis. Sed ut natura hominis manet, ita manent naturalia — — — Et inter naturalia est Decalogus, qui est praecipua pars legis, propter quam cetera constituta sunt. Auffallender Weise wird aber auch aus dem Dekalogus das Sabbatsgebot mit zu den temporellen gerechnet; C. A. p. 43: Scriptura abrogavit Sabbathum, quae docet omnes caerimonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse... Apparet Ecclesiam ei rei destinasse diem Dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum Christianae libertatis et scirent, nec Sabbathi nec alterius diei observationem necessariam esse [1]). Ja,

---

1) Und dazu bemerkt der reformirte Theolog Ebrard in s. christl. Dogmatik, Königsb. 1851. Bd. I. S. 547: Es sei in theoria das Urtheil sämmt-

in den Privatschriften der Reformatoren wird sogar einige Male das sechste Gebot mit Berufung auf bloße Exempel der heil. Schrift und 5. Mose 21, 15. zu Gunsten der Bigamie umgedeutet. Vergl. das Gutachten über die Doppelehe des Landgrafen von Hessen im Corp. Reform. III, 856 ff.: „Dieses (die Doppelehe) halten wir im Fall der Noth für recht; denn was vom Ehestand zugelassen im Gesetz Mosis, ist nicht im Evangelio verboten, welches nicht die Regiment im äußerlichen Leben ändert, sondern bringt ewige Gerechtigkeit und ewiges Leben," und ebenso Mel. an Heinrich VIII. von England im Corp. Reff. II, p. 526: certum est, polygamiam non esse prohibitam jure divino. Habuerunt multas conjuges Abraham, David et alii sancti viri, unde apparet, polygamiam non esse contra jus divinum. Es ist das jedenfalls eine Unklarheit und Inconsequenz; aber diese hatte bisher auch in der Lehre und Praxis der katholischen Kirche in Betreff der Ehe geherrscht [2]).

3. Was die alttestamentlichen Apokryphen anlangt, so war es in der katholischen Kirche seit Augustinus und den Concilien zu Hippo (393) und zu Carthago (397 und 419) Sitte, dieselben mit den prophetischen, vom heil. Geiste eingegebenen in eine Linie zu stellen und mit zum Kanon zu rechnen [3]), und das Concil von Trident hat diese unkritische Vermengung, aus dogmatischen Gründen und der

---

licher Theologen des Continentes (der reformirten wie lutherischen), daß die Kirche nicht nur nicht an den siebenten unserer Wochentage, sondern auch nicht einmal an einen je siebenten Tag derselben überhaupt gebunden sei, daß sie also auch z. B. den je zehnten feiern könne. Calvin Inst. II, 8. 28 ff. Er selber aber hält es mehr mit den englischen Theologen, welche behaupten: praeceptum quartum (de sabbatho) substantia sua morale esse, und meint, daß die Feier eines Tages in der siebentägigen Woche zum ewigen Kern des Gebotes gerechnet werden müsse.

2) Vergl. Dan. Schenkel, das Wesen des Protestantismus. Bd. I. p. 199: „Es geht Melanchthon, wie Luthern. Widerspruch schlägt in seinen Urtheilen über das Cäremonialgesetz Widerspruch &c."

3) Daß aber auch Augustinus einen gewissen Unterschied zwischen beiderlei Büchern gemacht und die apokr. nur nicht ganz aus der heil. Schrift habe ausscheiden wollen, darüber s. Guerike, Symbolik p. 145. Marheineke, christliche Symbolik (1848), p. 116 f.

Vulgata wegen, sanctionirt. Es hat die Bücher des A. T. in folgender Ordnung namhaft gemacht. 5 Bücher Mosis, Josua, Richter, Ruth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Chronik, 2 Bücher Esra, Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Proverbien, Prediger, das Hohelied, Buch der Weisheit, Sirach, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten und 2 Bücher der Makkabäer, und hat dabei erklärt: si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi con sueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit (Sess. 4. decr. 1.). Die protestantische Kirche lutherischen und reformirten Bekenntnisses stellt aber die apokryphischen Bücher den prophetischen nach und rechnet sie nicht mit zum Canon, zu den dogmatisch absolut normativen, indem sie dabei dem Zeugniß des Josephus (contra Apionem 1, c. 8.), dem des Eusebius von Melito von Sardes und Origenes (hist. eccl. 4, 26. 6, 25.), dem Concil von Laodicea (360) und insonderheit dem Hieronymus (Proleg. galeat. und praef. in libb. Salom.) folgt. In den lutherischen Symbolen selber findet sich zwar keine bestimmte Zurückweisung und Verwerfung jener Apokryphen, aber es wird auch nie aus ihnen eine Lehre bewiesen, und nur von den prophetischen Schriften wird behauptet, daß sie die göttliche Regel des Glaubens und Lebens enthalten. Tobias 4, 6. wird in der Apologie p. 117. nur berücksichtigt, weil die Gegner daraus hatten beweisen wollen, daß Almosengeben gerecht mache, wogegen es hier heißt: tota concio Tobiae ostendit, ante eleemosynas requiri fidem, und p. 224. der Apologie wird zwar einmal einer Stelle aus dem 2. Buch der Makkab. (15, 11.) gedacht, aber mit den Worten: testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium ex libro Machab. posteriore. Entscheidend ist hier besonders die Erklärung Luther's in der deutschen Bibelübersetzung: „Apokrypha, das sind Bücher, welche der heil. Schrift nicht gleich gehalten, und doch gut und nützlich zu lesen sind.“ Auch ist zu erwähnen, daß derselbe schon auf der Leipziger Disputation gegen Eck, der sich für das Fegfeuer auf 2. Macc. 12. berief, erklärte: Liber Machabaeorum, cum non sit in canone (Hieronymi), pro fidelibus potens est, contra pertinaces nihil facit,“ worauf Eck antwortete: quamvis (apocryphi)

apud Ebraeos in canone non fuerint, tamen ecclesia recepit eos in canonem, ut Augustinus etc. Siehe Löscher's vollständige Reformat.-Acta 3, 8. p. 413.[4]). In neuerer Zeit haben sich einige katholische Gelehrte der protestantischen Ansicht wieder mehr genähert, indem sie (wie z. B. Lamy und Jahn) die Apokryphen als deuterocanonische Schriften (libros secundi canonis) den protocanonischen an dogmatischer Auctorität nachstellen und unterordnen, aber gegen die Erklärung des tridentiner Concils. In der reformirten Kirche hat eine extreme Partei den Versuch gemacht (der nachgerade auch Beifall bei einigen lutherischen Puristen gefunden), die Apokryphen ganz aus der Bibel auszuscheiden, aber das ist ganz gegen die Grundsätze beider Kirchen. Vergl. die Erklärung in unserer deutschen Bibel und Conf. Helv. II. c. 1: Apocryphos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Belgic. 6: quos quidem ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma — — certo constitui possit. Ebenso denken auch die Arminianer und Socinianer. Die Apologie der Quäker erwähnt blos den von den Protestanten gemachten Unterschied, ohne ihn zu billigen (p. 57 ff.), und bei ihrem mildern und flüssigern Inspirationsbegriffe muß sie sich auch jedenfalls mehr der katholischen Ansicht zuneigen. Diese ist denn auch in der griechischen Kirche, zum Theil mit in Folge des Gebrauches der Septuaginta, von der Synode zu Jerusalem in ziemlich starken Worten vertheidigt worden (Kimmel a. a. O. p. 467), obwohl es Metroph. Critopulus mit Hieronymus hält und nur 22 kanonische Bücher zählt.

4. Die (dogmatische) Auslegung der heil. Schrift hat sich in der katholischen Kirche nach dem consensus Patrum und den Entscheidungen der allgemeinen Concilien zu richten und ist in letzter Instanz abhängig von der Auctorität der vom heil. Geist geleiteten,

---

4) Daher klagt auch Eck im Enchiridion p. 14: Quodsi scripturis contra eos pugnabis, jam seclusa authoritate ecclesiae, rejicient scripturam quam volent, sicut modo Luther rejicit Epistolam S. Jacobi, quia adversatur sibi, similiter Machabaeos etc.

unfehlbaren Kirche, die in zweifelhaften Fällen zu entscheiden hat, was nach Maßgabe jenes Consensus Schriftlehre ist und ein Dogma bildet, oder nicht. Es hängt das mit der Behauptung des Katholicismus zusammen, daß die heil. Schrift nicht das ganze Wort Gottes enthalte und daß sie oft auch dunkel und mehrdeutig sei, daher es bei Streitigkeiten über ihren wahren Sinn einen Richter außer ihr geben müsse, der im Besitz desselben Geistes sei, der aus ihr rede, und dieser sei in dem Episkopate gegeben. Conc. Trid. sess. 4: Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae chr. pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Bellarmin, de verbo dei 3, 3: Convenit inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt i. e. spiritu sancto. — Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus. Nos enim existimamus, hunc spiritum, etsi multis privatis hominibus saepe conceditur, tamen certo inveniri in ecclesia i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum. c. 10: Verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum dei i. e. prolatum assistente et gubernante Sp. sancto.

Und damit stimmt auch, mit Ausnahme dessen, was hier vom Papste gesagt wird, die griechische Kirche überein. Conf. Orthod. qu. 86. (p. 159. bei Kimmel): Docet (hic articulus) unumquemque Christianum oportere ipsum morem gerere subjectumque esse ecclesiae secundum doctrinam Christi, quae ita habet (Matth. 18, 17.): quod si neque ecclesiae obtemperet, sit tibi velut ethnicus ac publicanus. Ad haec ea etiam instructa potestate est ecclesia, ut per synodos oecumenicas examinare atque approbare queat scripturas: (τὰς γραφάς, hier wahrscheinlich von menschlichen Lehrschriften gebraucht, was aber in der Sache selber, im

Auslegungsrecht der Schrift, nichts ändert) — — — est enim columna atque fundamentum veritatis, dicente Apostolo (1. Tim. 3, 15.): ut scias, quomodo versari oporteat in domo dei etc. Conf. Dosithei decr. 2: Credimus sacram Scripturam a Deo traditam, eique propterea, non quidem ut libuerit, sed secundum ecclesiae catholicae traditionem et interpretationem adhibendam esse fidem omni dubitatione majorem. — — — Quamobrem non minorem esse ecclesiae catholicae auctoritatem credimus, quam scripturae sacrae. Enimvero utriusque auctor quum sit Spir. S., perinde est, catholicam ecclesiam audieris ac sacram scripturam — — — Errare (ecclesiam) nequaquam contingere potest, aut omnino fallere ac falli. Ueber die Dunkelheit der Schrift vergl. daselbst p. 466.

Unsere symbolischen Bücher aber stellen das Alles in Abrede. Sie läugnen, daß der Papst, die Concilien oder irgend ein menschliches Glaubenstribunal in einem privilegirten Besitz des heil. Geistes seien und auf dogmatische Infallibilität Anspruch machen können, da sie sich nach dem Zeugniß der Geschichte oft genug geirrt und einander widersprochen hätten. Vergl. die schon im vorigen §. angeführten Stellen Apol. p. 274: Et ut maxime Gregorii — testimonia habeant, nos opponimus clarissimas et certissimas Scripturas. Patrum magna dissimilitudo est. Homines erant et labi ac decipi poterant. p. 173: Adversarii nostri vociferantur se esse Ecclesiam, se consensum Ecclesiae sequi. — — Profecto consensus Prophetarum judicandus est universalis Eccl. consensus esse etc. Dazu p. 149: Ecclesia non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis ecclesiasticae vel saecularis, quia multi principes et Summi Pontifices — inventi sunt apostatasse a fide: propter quod Ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. p. 150: Nec est ad Pontifices transferendum, quod ad veram Eccles. pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis, quod non errent. — Art. Smalc. p. 332: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum — largiri, nisi per verbum etc. Papatus simpliciter est merus Enthusiasmus quo Papa gloriatur, — — quidquid ipse in Eccl. sentit et jubet, id Spiritum et justum esse etc. Ebenso wollen unsere symb. Bücher kein Symbol der alten und neuen

Zeit der heil. Schrift an Ansehen gleichgeachtet, sondern alle nach der Schrift beurtheilt und für bloße Zeugnisse der Schriftauslegung angesehen wissen. (Vergl. F. C. p. 632. 572.) Sie nennen die heil. Schrift die alleinige und sicherste Regel des Glaubens (F. C. p. 632: regulam unicam et certissimam, ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus doctrinis — judicare oporteat), sprechen ihr völlige Suffizienz in Glaubenssachen und auch hinlängliche Deutlichkeit zu (Apol. 274: clarissimas et certissimas Scripturas). Und so folgt denn aus dem Allen mit Nothwendigkeit, daß sie eine von aller äußern Autorität unabhängige, wissenschaftlich freie Schriftauslegung postuliren, wie diese in ihnen selber auch geübt wird gegenüber der traditionellen Exegese der katholischen Kirche. Deutlich und in bestimmten Worten haben sie zwar dies Postulat nicht ausgesprochen, aber es liegt dasselbe schon in ihrem obersten Grundsatze von der alleinigen und höchsten Auctorität der heil. Schrift, der nur in diesem Sinne und in dieser Anwendung dem katholischen Formalprincip gegenüber einen Sinn und eine Bedeutung hat. Und erst mit dem Recht der freien, durch keine Tradition, Symbollehre und kirchliche Autorität gebundene Schrifterklärung treten wir auch aus dem katholischen Wesen ganz auf das Gebiet protestantischer Glaubens- und Gewissensfreiheit heraus [5]).

Ein Hauptgrundsatz der protestantischen Theologie ist also: „scriptura est sui ipsius legitimus interpres." Und dieser ist nicht etwa erst nach der Reformationszeit aufgestellt worden, sondern kommt schon in Luther's und Melanchthon's frühesten Schriften vor. Ersterer nennt ihn geradezu „Substanz, Grund und Wesen der heil. Schrift", so daß mit seiner Beseitigung die ganze heilige Schrift nichts mehr wäre. Auch tadelt er es sehr stark, daß sich die Katholiken und Schwärmer oft mit einem zwiefachen Schriftsinne, mit der geistlichen oder allegorischen Erklärung (den von Münzer gepriesenen „Schlüssel" Davids) zu helfen suchen, gleich als ob ein Ding zugleich auch noch ein ander Ding sein könne, und stellt die Forderung (der er aber freilich in Praxi öfters selber nicht nachkommt), daß man mit der

5) Vergl. Hase in Baumgarten-Crusius Dogmengeschichte I, p. 67. Ebrard, christliche Dogmatik, in der Vorrede.

Schrift überall gleichmäßig nach dem einfachen Schriftsinne handeln müsse" [6]). Als die allein richtige Schrifterklärung bezeichnet er daher die grammatische und historische [7]) (welche letztere zum großen Schaden der Kirche von den Wiedertäufern ganz aus den Augen gelassen wurde), und dieser stellt er dann noch bei allen dunkleren Stellen die nach der analogia fidei zur Seite, „wo man die ganze Schrift vor sich nehme und was widrig laute, gegen das andere halte", denn es sei der heil. Schrift Eigenschaft, durch allenthalben zusammengehaltene Stellen sich selbst auszulegen und allein durch ihre Glaubensregel verstanden zu werden. (Acten der Disputat. zu Leipzig, Walch 15, S. 1265.) Und ganz so erklärt sich auch Melanchthon [8]). Aber an Hinweisungen auf diese Grundsätze und Regeln fehlt es auch in unsern symbolischen Büchern nicht; vergl. Apolog. p. 290: Caeterum exempla juxta regulam h. e. juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit. C. A. Est enim perpetua voluntas Evangelii con-

---

6) Walch 18. S. 1601. 1597 ff. (Antwort auf das überchristliche, übergeistliche . . Buch des Bocks Emser zu Leipzig).

7) Walch 6, 12 ff. 1, 429 ff. Vergl. hierzu Schenkel a. a. O. I. p. 67 ff.

8) Contendunt, opus esse voce Regia seu Praetoria, scriptum ambiguum interpretante . . . . . Ideo pii admonendi sunt, ne his praestigiis capiantur. Deus vult Ecclesiam regi suo verbo, tradito per Chr. et App. — Et quanquam sapientiam continet positam extra conspectum rationis, tamen ipse sermo Propheticus et Apostolicus certus est et non ambiguus. Ideo ait Petrus: recte facitis attendentes sermoni Prophetico, tanquam lucernae in tenebris. Habet enim ecclesia donum interpretationis, i. e. intellectum coelestis doctrinae, sed id donum non alligatum est ad Episcoporum titulum aut ordinem, ideo nequaquam est potestas interpretandi similis Regiae et Praetoriae; sed eruditi in verbo dei et renati Sp. S., ubicunque sunt, adsentiuntur verbo Dei et id intelligunt, alii magis, alii minus. Corp. Philipp. p. 68. am Schluß der geänderten A. C. Vergl. damit C. R. I. p. 108 f.: Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque rationis licet assequi. Postill. III, p. 410: Scriptura, quae est sibi ipsi interpres.

sideranda in decreto (Apostolorum). F. C. p. 628.: Factum est, ut doctrina . . . opera Lutheri rursus secundum praescriptum et analogiam verbi Dei sincere explicaretur et repurgaretur. p. 656.: Ut autem haec controversia juxta Dei analogiam pie declaretnr etc. p. 801.: Certum est, quod omnia, quae in Scriptura S. nobis proponuntur, non ideo revelata sint, ut ad desperationem adigamur: sed ut per patientiam et consolationem Scripturae spem habeamus. Quare haec nequaquam erit vera et sana sententia, aut legitimus usus doctrinae de aeterna praedestinatione Dei, quibus vel impoenitentia, vel desperatio in hominum mentibus excitatur aut confirmatur. Auf die Unterstützung des heil. Geistes bei dem Interpretationsgeschäft kann jeder Fromme rechnen, und Frömmigkeit wird noch in unsern symbolischen Büchern bei allen evangelischen Theologen vorausgesetzt und die Wiedergeburt nicht exclusiv blos gewissen Parteigängern zugeschrieben; übrigens aber wird allerdings gelehrt, daß nur die Wiedergeborenen das Wort Gottes verstehen, d. h. im Glauben fassen (F. C. p. 656.), die andern es nur zu einem logischen Verständniß bringen [9]).

Und dieselben Grundsätze gelten auch bei den Reformirten, bei denen sie auch in den symbolischen Büchern mit aufgeführt werden. Conf. Helv. I. art. 1.: Hujus (Scripturae) interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante. Conf. Helv. II. art. 2.: Scripturas sanctas dixit Petrus non esse interpretationis privatae. Proinde non probamus interpretationes quaslibet (sensum Romanae ecclesiae) . . ., sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in qua scriptae sunt,

---

9) F. C. p. 656: hominem ita penitus corruptum esse, ut . . . . . verbum Dei praedicatum neque intelligat neque intelligere possit, sed illud ut rem stultam judicet . . . . . donec virtute Spir. S. etc. Und ebenso die Reformirten; vergl. Alsted. a. a. O. 43: Scriptura regenitis est clara magis vel minus, prout habent majora vel minora Spir. S. dona . . . Impii literam possunt intelligere, spiritum non item. Maresii syntagm. 10: rejicimus Socinianos statuentes scripturam absque interno lumine Sp. S. fidem et obedientiam posse operari.

secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurimum quoque et clariorum expositae) cum regula fidei et charitatis congruit, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Conf. Scotic. I. art. 18.: Nullam interpretationem admittere audemus, quae alicui principali articulo fidei, aut alicui plano textui scripturae aut charitatis regulae repugnant.

Als letztes Auskunftsmittel bei theologischen Streitigkeiten wurden von Melanchthon, wie auch von Calvin, Concilien der Gelehrten empfohlen, doch nicht, damit sie durch einen richterlichen Ausspruch den Streit niederschlügen, sondern nur, daß sie ein offen Bekenntniß ihres Glaubens zum Unterricht und zur Stärkung Anderer thäten und es aus der heiligen Schrift zu Anderer Nutzen begründeten. Denn „ein recht Concilium, schreibt Mel., ist eine Versammlung vieler Gottfürchtigen und Gelehrten, welche da ihr Bekenntniß thun von ihrem Glauben und Verstand in göttlicher Schrift und geben Unterweisung, daß ihr Verstand in göttlicher Schrift ohne Sophisterei gegründet sei . . . . So viel thut das rechte Concilium. Darnach wer ihm folgt, deß Glaube ist gegründet nicht auf ihr Decret, sondern auf Gottes Wort . . . Dagegen sprechen nun die Weltweisen: „wenn das Concilium nicht mehr Autorität hat, so folget großer Ungehorsam und wird des Gezänkes kein Ende." Darauf ist die Antwort: Gott erhält allezeit eine rechte Kirchen, das ist, ein Häuflein, in welchem die Wahrheit bleibet, wie Esaj. 59. geschrieben ist. Und bleiben also Streit, bis Gott (oder die Zeit) den falschen Theil vertilget," d. h. auf eine Einheit der Kirche im katholischen Sinne kann es unter uns Protestanten nicht abgesehen sein[10]). Und daraus mag man denn auch nebenbei mit erkennen, daß Melanchthon in dieser Frage klarer sah, als Manche jetzt meinen.

Was die Bibelübersetzungen anlangt, so hat das Trident. Concil in seiner 4. Session in Bezug auf die alte lateinische, von Hieronymus verbesserte Uebersetzung, die Vulgata ziemlich zweideutig erklärt: Sacrosancta Synodus, considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus,

10) *Corp. Reff.* IV, 991. VIII, 687.

quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat, und dies haben freier gesinnte Theologen, wie dü Pin, Jahn ꝛc., die sich vorzüglich an den Vordersatz halten, dahin erklärt, daß die Vulgata nur für die zuverlässigste und kirchlich recipirte unter allen lateinischen Uebersetzungen angesehen werden solle, aber die Andern urtheilen wohl im Hinblick auf die im Nachsatz erwähnten Disputationen und auf die Verhandlungen der Synode (Schröckh, Bd. 4, 132 ff., Sarpi 2, 169. ed. lat.) ganz richtig, daß die Vulgata vielmehr dem Grundtexte ganz gleich geachtet und das Wort authentisch in diesem Sinne genommen werden solle[11]). Während nun aber die katholische Kirche die Vulgata so hoch stellt, hat wenigstens die römische Hierarchie schon von Gregor VII. an gegen das Uebersetzen der Bibel in die neuern Landessprachen stets einen besondern Widerwillen gezeigt,

---

11) Vergl. dazu Chemnitii Exam. Conc. Trid. p. 82: Non autem nulla causa est, quare tam acriter et pertinaciter pro erratis vulgatae editionis dimicent. In multis enim locis transformata est ad dogmata Pontificia. Et, sicut Alb. Ingolst. Ecc. dicit: in veteri litera vulgatae editionis latent multa mysteria fidei scil. Pontificiae: ut intercessio et patrocinium Mariae probari potest ex illa depravatione Genes. 3, 15: ipsa conteret caput serpentis; sacrificium Missae probant ex eo, quod vetus translatio Gen. 14, 18. habet: „Melchised. obtulit panem et vinum, erat enim sacerdos, cum Hebraeus nec verbum oblationis nec conjunctionem rationalem ibi habeat... Invocationem sanctorum probant inde, quia Job. 5, 1. vulg. edit. habet: ad aliquem sanctorum converte te (pro: ad quem sanctorum respicies?). Et Ps. 150, 1: Laudate Deum in Sanctis (pro: in sanctuario) ... Et quod praecipue Lector notare debet, Trid. Conc., ut probet Ecclesiam habere potestatem dispensandi in Sacramentorum substantialibus (abrogandi unam speciem in coena), abutitur aequivocatione vet. versionis, ubi 1. Cor. 4, 1. ministri vocantur dispensatores mysteriorum Dei etc.

einmal weil sie die lateinische Sprache für die geheiligte Sprache der katholischen Kirche ansieht und der Meinung ist, daß der Majestät der heiligen Schrift durch Uebersetzungen in die neuern barbarischen, weltlichen Sprachen Abbruch geschehe, aber noch mehr, weil sie das Lesen der Schrift, bei deren Dunkelheit, den Laien eher für schädlich, als nützlich erachtet. Und so haben denn die Päpste derlei Bibelübersetzungen, wie auch das Bibellesen der Laien, mehrmals untersagt. Noch 1844 hat Gregor IX. gegen alle Uebersetzungen der bestehenden Bibelgesellschaften ein Verbot erlassen, das Pius IX. in seinem Rundschreiben bestätigt hat, und das Bibellesen der Laien hat unter Anderen Innocenz III. (1229) und Clemens XI. in der Bulle Unigenitus (1713) verworfen und Pius IV. im index librr. prohibitorum (1564) macht es wenigstens von der Erlaubniß der Pfarrer abhängig, — eine Praxis, die sich in Bezug auf die Septuaginta auch in der griechischen Kirche zeigt, wo das Uebersetzen des A. T. in die „gemeine, unbewährte" neugriechische Sprache noch neuerlich vom Patriarchen Gregor VI. (1836) untersagt worden ist, wogegen sich doch in Rußland die heilige Synode 1821 für eine russische Version des N. T. interessirt hat. Vergl. auch Conf. Dosith. bei Kimmel p. 465: Scriptura non est pro omnibus.

Die gesammte protestantische Kirche denkt in dem Allen anders. Sie legt auf das Bibellesen der Laien einen großen Werth und stützt sich dabei auf Joh. 5, 39. (suchet in der Schrift ꝛc.), 1 Timoth. 4, 13., Apostelgesch. 17, 11., Koloss. 4, 16., daher sie auch die Bibelübersetzung in allerlei Landessprachen fördert; aber sie schreibt darum keiner vorhandenen Uebersetzung eine absolute Richtigkeit und normative Giltigkeit zu, am wenigsten der Vulgata, die schon in der clementinischen Ausgabe an mehr als 2000 verbesserten Stellen von der kurz vorher erschienenen sixtinischen abweicht, und von der auch jetzt noch nicht, wie dort geschieht, gesagt werden kann, daß sie nur pro humana infirmitate vollkommen sei. Catech. maj. p. 391.; Ac optandum quidem foret, ut — mane, meridie ac vesperi aliquot saltem paginas vel in Catechismo, vel in Precationibus, vel in Novo Testam. evolverent, aut denique aliud quippiam ex Bibliis S. sibi sumerent. F. C. p. 659.: quae preces et sententiae (Pauli) de ignorantia et impotentia nostra non ideo nobis praescriptae sunt, ut ad legendum, audiendum — verbum Dei tar-

diores atque remissiores reddamur . . . . Orandum est, ut . . . . per quotidiana exercitia audiendi, legendi —— verbum Dei etc. Vergl. dazu Schweizer a. a. O. p. 220.

Die Socinianer stellen in thesi die Autorität der Vernunft in Glaubenssachen nirgends über die heilige Schrift, aber sie statuiren einen kritischen Vernunftgebrauch und gestehen der Vernunft das Recht zu, das ihr Widersprechende sich vernünftig zurechtzulegen, so daß also factisch in ihrer Exegese die Sana ratio zuletzt den Ausschlag giebt und oft durch eine sehr gezwungene Erklärung. Nach ihrer Ansicht nämlich enthält zwar die heil. Schrift fast lauter religiöse Wahrheiten, die der Vernunft ohne höhere Offenbarung unzugänglich sind (da diese aus sich selber nicht einmal Gottes Dasein erkennen kann), aber sie enthält nichts Widervernünftiges, und kann solches nicht enthalten, da sie sonst zwecklos wäre. Sie ist dem Menschen gegeben, daß er sie mittelst der Vernunft verstehe, ihre Wahrheit in sich aufnehme, aber auch dabei prüfe, welches ihr wahrer Sinn sei. Dieser kann aber überall nur ein vernünftiger sein; und man kann auch getrost als Regel annehmen, daß die Schrift in allen ihren Lehren, wenn dieselben auch Uebervernünftiges enthalten, doch mit der durch sie erleuchteten Vernunft übereinstimmt, und darum müssen denn auch solche Stellen, welche Vernunftwidriges auszusagen scheinen, so ausgelegt werden, daß sie mit dem übrigen vernunftgemäßen Inhalt der Schrift oder mit der Vernunft übereinstimmen. Vergl. Schlichting diss. de trinit. p. 70.: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumque transcendunt, sed quod non nisi ex revelatione divina cognosci possunt. Bibl. Fratr. II. p. 617.: multa quidem divinitus patefiunt supra rationem et humanum captum, nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem. — p. 636.: Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et capere mente, quidpiam esse non posse. I. p. 343.: Ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est; alioqui frustra plane esset patefactio illa. Und daher macht es nun der Catech. Racov. (ed. 1684) p. 17. bei Auslegung der Schrift zur Regel, „ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet seu contradictionem involvat", und Socinus erklärt (Bibl. Fr. II,

p. 204), er mache es bei allen der Vernunft widersprechenden Stellen so, ut aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi ipse constaret et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur. — Weitere Argumente des Socinianismus für einen solchen Vernunftgebrauch sind: 1) die Axiome der Vernunft sind allgemeingiltig, auch auf dem Gebiete des Göttlichen; 2) nur durch Vernunft ist ein richtiges Verständniß der Schrift und ihrer oft bildlichen Redeweise möglich; 3) nur durch Vernunft können wir wissen, was wahr oder falsch, glaublich oder nicht glaublich ist; 4) die Schrift selber fordert zum Gebrauch derselben auf (Matth. 13, 19 f., 15, 10., Marc. 7, 14. 18., 8, 17 f., 1 Thess. 5, 21., 1 Cor. 10, 15. u. s. w.) und argumentirt mit Vernunftgründen; 5) nur mit Hilfe der Vernunft läßt sich entscheiden, was nach dem ganzen Geist und Sinn der heiligen Schrift in einzelnen dunkleren Stellen der wahre Sinn ist, und darum bedienen sich der Vernunftargumente bei gewissen Lehren auch die Orthodoxen, ja ratiocinando probare conantur non esse ratiocinandum, quod est perabsurdum ac sibi ipsi non consentiens. Andr. Wissowatius, Relig. rationalis, p. 51. — Und so bleibt denn dem Socinianismus die Schrift die eigentliche norma und lex credendi, aber nicht die traditionell und kirchlich, noch mystisch durch den Geist, sondern die rationell verstandene und ausgelegte Schrift, während dem ächten Protestantismus die blos aus sich selber erklärte Schrift formales Glaubensprincip ist. Im Einzelnen sind dem Socinianismus die biblischen Wunder alle blos supra, die meisten altkirchlichen Dogmen aber contra rationem; er ist also Vorläufer des neuern rationellen Supranaturalismus.

Zweiter Abschnitt.

Von Gott.

§. 5.

Von Gottes dreieinigem Wesen.

Ueber diesen Fundamentalartikel des christlichen Glaubens ist zwischen den Katholiken, Lutheranern und Reformirten nie ein Streit gewesen [1]). Er lag seit dem ökumenischen Concil von Constantinopel (381) schon ziemlich genau formulirt im dort aufgesetzten Symbolum vor und noch genauer und consequenter durchgebildet seit Augustinus in dem Symb. Athanasian., und an der Schriftgemäßheit dieser alten Hauptregeln des katholischen Glaubens, deren Nichtanerkennung für die größte Ketzerei und das größte Staatsverbrechen galt, ließen die Reformatoren aus angebornem Respect nicht gern einen Zweifel in sich aufkommen, wenn sie auch manchmal des Wunsches sich nicht erwehren konnten, es möchte diese Lehre von der Trinität nicht in zu enge Formeln von der Kirche eingezwängt worden sein [2]). Sie waren

---

1) *Art. Smalc.* p. 303: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur: quamobrem non est necesse, ut pluribus jam de illis agamus.

2) So schrieb Melanchthon 1533 in Betreff Servets: *περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse, fore, ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros, *εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα.* Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere et plenum consolationis est. *τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν οὐ πάνυ συμφέρει.* Corp. Reff. II. p. 629 ff. Und in der ersten Ausgabe der Loci hatte er sogar jede nähere Bestimmung über die Trinität mit den Worten abgewiesen: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus (ed. Augusti

fest von der Gottheit Christi und des heil. Geistes überzeugt, und so versäumten sie auch keine Gelegenheit, sich zur kirchlichen Trinitätslehre, als dem nothwendigen Resultat und vollendeten Ausdruck dieser Ueberzeugung zu bekennen. Vergl. C. A. art. 1: Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicaenae Synodi de unitate essentiae divinae, et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, Creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium: et tamen tres sint personae, ejusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, Pater, Filius et Spir. S. Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. — Damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas, ut Manichaeos . . . Valentinianos, Arianos . . . . Damnant et Samosatenos veteres et neotericos, qui, cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et Sp. S. astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale

---

p. 8.). Späterhin aber sah er doch, daß zum Festhalten der Trinitätslehre auch ein Festhalten an den alten Destinctionen und Formeln nöthig sei; es wurde ihm indessen schwerer, als Calvin, sich in dieselben recht hineinzudenken und er versuchte es fortwährend, diese Lehre populärer und faßlicher zu gestalten. Ebenso vermied Calvin anfangs die Ausdrücke Trinität und Person geflissentlich und kam darüber selbst mit den genfer Predigern und namentlich mit Caroli in Streit (Henry, das Leben Calvins I, 178 ff.), aber in der letzten Ausgabe der Institutio kämpft er, trotz aller (von Schenkel a. a. O. p. 366 f. zu stark betonten) mißgünstigen Aeußerungen über zu vieles Speculiren, doch aus allen Kräften wieder für die Richtigkeit und Nothwendigkeit jener alten Unterscheidungen und Benennungen; er sagt dort Lib. I. c. 13, 3. 4.), sie seien ganz dem Sinn der Schrift entsprechend und nicht temere, sondern summa necessitate urgente in Gebrauch gekommen; auch ist das ganze angeführte 13. Capitel die gründlichste und straffste Vertheidigung der alten Lehre.

et Spiritus motum in rebus creatum[3]). — Apolog. p. 50: Primum articulum Confessionis nostrae probant nostri adversarii, in quo exponimus nos credere et docere, quod sit una essentia divina, individua etc., et tamen tres sint distinctae personae ejusdem essentiae divinae et coaeternae, Pater, Filius et Spir. S. Hunc Articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in Scripturis Sanctis, quae labefactari non queant. Artic. Smalc. (de summis articulis divinae Majestatis): Pater, Filius et Spir. S., in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. Pater a nullo, Filius a Patre genitus est, Spir. S. a Patre et Filio procedit. Non Pater, non Spir. S., sed Filius homo factus est. — F. C. p. 632: Amplectimur etiam tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis Symbola, Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii etc. Und ebenso auch die reformirten Symbole; vergl. Conf. Helv. II, 3: Deum credimus et docemus unum esse essentia vel natura, per se subsistentem, sibi ad omnia sufficientem, invisibilem, incorporeum, immensum, aeternum, creatorem rerum omnium etc. . . Eundem nihilominus Deum immensum, unum et indivisum credimus et docemus personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, patrem, filium et Sp. S., ita ut pater ab aeterno filium generaverit, filius generatione ineffabili genitus sit, Sp. S. vero procedat ab utroque, idque ab aeterno, cum utroque adorandus: ita ut sint tres non quidem Dii, sed tres personae consubstantiales, coaeternae et coaequales, distinctae quo ad

3) Wer unter den neuen Samosatenern gemeint ist, kann nicht bestimmt gesagt werden. Der Zeit nach können am ersten Joh. Campanus und Ludwig Hetzer gemeint sein, aber die angeführte Lehre läßt mehr auf Mich. Servet schließen, dessen Schrift de Trinitatis erroribus Libri VII freilich erst 1531 erschien, aber ihrem Hauptinhalte nach schon 1530 bekannt genug war. Auch erklärte Melanchthon auf dem Colloquium zu Worms: de primo (A. C.) Articulo non est controversia, in quo constat, nostras ecclesias fideliter defendisse communem consensum adversus Servetum et alios. Mel. Opp. IV. p. 646. Walch de Samosaten. neoteric. 1730. Buddeus instit. theol. dogm. p. 416. Walch Introductio in librr. symb. p. 262 f.

hypostases, et ordine alia aliam praecedens, nulla tamen inaequalitate. Nam quo ad naturam vel essentiam, ita sunt conjunctae, ut sint unus Deus, essentiaque divina communis sit patri, filio et spiritui sancto.

Demnach ist also protestantische (wie auch katholische) Symbollehre, daß es nur ein einiges göttliches Wesen, einen einigen Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge, giebt und dieser ewig, immateriell, untheilbar, allmächtig, allweise, allgütig ꝛc. ist. Aber in diesem einen göttlichen Wesen sind nicht etwa blos drei Qualitäten des göttlichen Seins oder Selbstoffenbarungen des göttlichen Wesens, welches von den Neuern so gern blos als die Liebe gedacht wird, sondern drei für sich bestehende Personen (Calvin: Personam voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur. Mel: P. est subsistens vivum, individuum, intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio), der Vater, der Sohn und der heil. Geist, und von diesen hat jede dasselbe göttliche Sein und Wesen, jede ist Gott, unerschaffen, ewig, unendlich und allmächtig, sie sind coaequales, consubstantiales, non diversae, sondern realiter distinctae, und doch sind nicht drei ewige, unerschaffene Götter, sondern nur ein Gott, doch wird durch die Dreiheit und völlige Wesensgleichheit der Personen die göttliche Substanz nicht getheilt oder getrennt, so daß eine Vielheit entstände und etwa zwei Personen zusammen mehr wären, als eine, sondern die Gottheit bleibt immer nur eine[4]). Auch hat jede von den

---

4) C. A. u. Art. Smalc. a. a. O.; insbesondere aber ist hier zu beachten die vollständigste Darstellung der Trinitätslehre im Symbolum Athanas.: 3. Fides autem catholica haec est, ut unum deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. 4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, aequalis majestas. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spirit. S. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spir. S. 10. Aeternus Pater, aet. Fil., aet. Sp. S. 11. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. 15. Ita deus Pater, deus Filius etc. 16. Et tamen non tres dii, sed unus est deus. 24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi

drei wesensgleichen Personen ihre besondern Proprietäten, die aber nicht ihre Existenz, sondern nur ihre persönliche Subsistenz betreffen, blos innere Relationen, Unterschiedsverhältnisse ihrer einander über- und untergeordneten Subsistenz sind und den character hypostaticus derselben bildete. Zum charact. hypostat. des Vaters nämlich gehört paternitas, innascibilitas (nec creatus nec genitus est) und als opus ad intra, quod ab aeterno generat filium et spirat Spiritum Sanctum, zu dem des Sohnes die filiatio oder generatio passiva (genitus, non factus) und quod simul cum Patre spirat Spiritum S., zu dem des heil. Geistes die spiratio passiva oder processio [5]). Und so wäre denn die Trinität: ea divinae naturae proprietas interna, qua in una divina essentia (substantia) tres realiter distinctae (non diversae) personae (individua subsistentiae incompletae) subsistunt et tamen sunt unus deus, una substantia divina [6]).

---

sunt et coaequales. 25. Ita ut per omnia .... et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. Die hier hervorgehobene Zahleinheit der Drei hat zuerst Augustinus gehörig betont; vergl. de trinitate libr. VII, 11: Non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo, quam unus homo .... At in deo non ita est. Non enim major essentia est Pater et Filius et Spir. S. simul, quam solus Pater aut solus Filius: sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit (!!).

5) *Art. Smalc.* a. a. O. Symb. Athan. 20: Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. 21: Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus etc. —

6) Dies et tamen in den oben angeführten Definitionen der luth. Symbole sticht Ebrard als stark supranaturalistisch und unspeculativ auf; die Conf. Helv. II. drückt es aber noch stärker durch nihilominus aus; denn damals hatte man noch keine Ahnung davon, daß in dem kirchlichen Dogma die höchste speculative Wahrheit liege, daß eine dreifache, real geschiedene Ichheit in dem einen göttlichen Wesen etwas der menschlichen Vernunft Begreifliches sein könne. Und die Meisten begreifen das auch heute noch nicht und behelfen sich mit einer mehr oder weniger sabellianischen Auslegung, ohne es aber Wort haben zu wollen.

Abweichend von der römischen und protestantischen Kirche lehrt hier die griechische, um den Gedanken an zwei Principien in der Gottheit fern zu halten, daß der heil. Geist nicht vom Vater und Sohne, sondern nur vom Vater ausgehe (sofern unter dem Geist eine Person gemeint sei), und ihr Hauptbeweis ist Joh. 15, 26. und die Auctorität des Concil. Constantinop. v. 381. In der Conf. Gennadii heißt es zwar p. 8. (bei Kimmel): pater et filius spirant Spiritum S. und p. 3: a patre et filio procedit Sp. S.; aber es wird auch dort schon hervorgehoben, daß in Gott nur ein principium generativum sei, nämlich der Vater, von dem der Sohn gezeugt werde und der heil. Geist ausgehe, obwohl dann der Sohn auch ein principium productivum oder mit die Ursache der Subsistenz des heil. Geistes sei[7]). In der Conf. Orthod. heißt es aber ganz bestimmt: quod Spir. S. ex solo Patre, velut fonte ac origine divinitatis, procedit, und ebenso in den Actis Hierosol. p. 342: Spir. S. mittitur (als Kraft) a Patre et a Filio ad sanctificationem creaturarum; procedit tamen a solo patre (nam missio fit ad sanctificationem, processio vero importat productionem substantialem); vergl. auch a. a. O. p. 409, wo es heißt, daß die Meinung, der heil. Geist gehe von beiden Personen aus, gegen die Lehre der morgenländischen Kirche sei.

Unter den Arminianern wurde gleich anfangs dem Vater in nicänischer, voraugustinischer und auch später wieder oft genug vorkommender Weise ein gewisser Vorrang vor dem Sohne und dem heil. Geist zugeschrieben, später aber wurde geradezu eine Subordination der drei Personen gelehrt. Vergl. Conf. Remonstr. c. 3: (Pater) deitatem suam ab aeterno communicavit, eoque Pater fons et

7) Er wollte so, wie schon 1439 auf dem Concil zu Florenz, die griechische und römische Ansicht mit einander vereinen. Dimovit, quod Graeci veluti larvam semper extimuerant, sententiam, in div. numine esse duo principia. Romanis vero satisfecit, quod ex uno principio divino posito censuit tria, quorum tertium ex primis duobus, quae vicissim in se valeant, esse atque oriri voluit. Kimmel p. 19. der Einleitung. Zu Florenz hatte man sich dahin geeinigt: filium quoque esse secundum Graecos quidem causam (αἰτίαν), secundum Latinos vero principium subsistentiae Sp. S. (ἀρχήν) sicut et Patrem; von Cölln a. a. O. II. p. 115.

origo totius Deitatis optimo jure censetur. Filius ergo et Spir. s., licet quoad et hypostasin et modum ordinemque habendi Deitatem a Patre vere distincti, ejusdem tamen cum Patre Deitatis seu divinae essentiae ac naturae absolute et communiter consideratae vere consortes sunt. Sim. Episcop. Inst. theol. chr. 4, 32: Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam ... a se habeat sive a nullo alio, filius autem et Sp. S. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis, quae in filio et Sp. S. est, fons ac principium sit. Limborch theol. chr. 2, 17: Colligimus, essentiam divinam et filio et Spiritui s. esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam div. a se habet etc. — Sed et est quaedam supereminentia patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus s., ratione dignitatis ac potestatis [8]). Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari.

Der Socinianismus denkt sich Gott wesentlich als den allmächtigen Herrscher der Welt, der seine absolute Herrschaft aus sich selber (ex seipso) hat [9]) und alles thun kann, quae velit d. h.

8) Die orthodoxe Lehrweise ist nach Quenstedt theol. didact. polem. I, 327: Non datur inter personas divinas ordo naturae, quia sunt ὁμοούσιοι.., neque temporis ... neque dignitatis ...; sed datur inter illas ordo originis et relationis, quia pater a nullo est, filius a patre, et sp. s. ab utroque. Es soll also der Sohn, trotzdem daß er den Grund seines persönlichen Bestehens in dem Vater hat, immer noch gleich absoluten Wesens mit diesem sein und der Vater nicht der Natur, sondern nur der persönlichen Subsistenz, nicht der Würde, sondern nur der Ordnung nach größer sein, d. h. die Priorität haben, wogegen ihn die Nicäner doch wenigstens der Würde, wenn auch nicht dem Wesen nach, höher stellten.

9) Socini chr. relig. brevissima institutio (Bibl. Fratr. I.) p. 651: Quid est de Deo nosse, quod sit? Est nosse, quod in nos divinum imperium ex se ipso habeat... (nihil enim vetat, quominus imperium istud, quod nemo alius praeter ipsum ex se ipso habet (1. Tim. 6, 15.), cum alio ipse communicaverit.

was er wollen kann, was keinen Widerspruch involvirt. Nothwendig zur Seligkeit ist ihm, daß man zunächst von Gottes Wesen wisse, daß Gott sei, daß nur ein Gott und derselbe ewig, allweise, allmächtig ꝛc. sei, als sehr nützlich zur Seligkeit, daß man auch wisse, in dem göttlichen Wesen sei nur eine Person. Und so spricht er den Trinitariern wegen ihres Dogma nicht die Seligkeit ab. Er ist aber vollkommen überzeugt, daß das Dogma von der Trinität eben so schrift- als vernunftwidrig ist. Sein Satz ist (Catech. Racov. qu. 71.): in essentia Dei unam tantum personam esse. Das Gegentheil davon, das Dogma der alten Orthodoxie, das doch so nothwendig zur Seligkeit sein soll, findet er zuvörderst nirgends mit einiger Klarheit und Gewißheit in der Schrift gelehrt; denn die Stellen, die man gewöhnlich dafür anführt (z. B. die mit dem Namen Elohim, Jesaj. 6, 3, die Taufformel, 1 Cor. 12, 4 ff.), scheinen ihm alle eine andere Erklärung zu verlangen, und namentlich findet er es übereilt, aus der Verbindung von Vater, Sohn und Geist in göttlichen Dingen zu schließen, daß sie drei Personen in dem einen göttlichen Wesen seien. Daß der Sohn Gott genannt werde (Joh. 10, 33 ff. Ps. 82, 6.), erklärt er daraus, daß derselbe durch die ihm übertragene göttliche Macht und Würde an der Gottheit gewissermaßen theilhat. Daß der heilige Geist Gott genannt werde, läugnet er. Die Stelle 1 Joh. 5, 7. erklärt er einmal für unächt und dann auch nicht für zureichend zu einem Beweise der Trinität [10]). Dafür aber weiß er eine Menge Stellen anzuführen, die diesem Dogma geradezu wider-

10) Ueber die alttestamentlichen Stellen s. Initium Scripti F. S., in quo ad argumenta etc. Bibl. Fr. I. p. 789—799.; über 1. Joh. 5, 7. s. ebendaselbst p. 241 ff. Vergl. dazu über die andern Stellen p. 698. Den speciellen Beweis, daß Christus nicht von Natur Gott ist, siehe im Abschnitt von Christo. Vom heil. Geist heißt es in der Instit. rel. brev. p. 652: illum non esse personam aliquam a deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius dei vim et efficaciam quandam i. e. eam, quae secum sanctitatem aliquam efferat. Bibl. Fr. II. p. 455: Sanctam motionem creatam a Deo in anima hominis, metonymice auctorem rei pro reipsa nominando, Spiritum S. appellari posse, dubitari nequit. Sed aliud est appellari posse, aliud vero reipsa esse.

sprechen, insbesondere Joh. 17, 3. (das ist das ewige Leben, daß sie rc.), 1 Cor. 8, 6. 1 Timoth. 2, 5. (es ist ein Gott und ein Mittler), Ephes. 4, 6. Matth. 24, 36. Apoc. 4, 5. Ein Hauptgrund aber, diese Lehre zu verwerfen, ist den Socinianern die offenbare Vernunftwidrigkeit derselben. Denn wie, fragen sie, ist es möglich, daß in einer Substanz drei Personen sein können? Die göttliche Substanz kann doch hier unmöglich als der Gattungsbegriff der Gottheit oder Göttlichkeit, als das den 3 Personen wesentliche Allgemeine genommen werden, weil man sonst zu drei Göttern in dem einen göttlichen Wesen kommen würde; sondern es kann darunter nur eine individuelle, real subsistirende Substanz gemeint sein, von der sich dann die Person nur dadurch unterscheidet, daß sie auch immer eine intelligente ist. Und so können denn drei Personen nie in einer, sondern immer nur in drei Substanzen gedacht werden, oder: in einer Substanz kann nur eine Person sein. Soll aber die göttliche Substanz nicht eigentlich eine individuelle, soll sie, wie man sich hier wendet, in jeder Person ganz sein, so kann es keinen Unterschied der Personen mehr geben [11]). Und beruft man sich dagegen auf die persönlichen Proprietäten, so würde eine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters im Grund doch eine physische, und eine ewige Zeugung ein Widerspruch in sich selber sein und auf den Unsinn hinauskommen, daß der Sohn (als zwar vom Vater, aber aus dem Wesen desselben, welches sein eigenes zugleich ist, gezeugt) zugleich sein eigener Vater sei [12]). Am allerunbegreiflichsten aber ist, wie eine Person in der

---

11) *Fragm. Catechism.* a. a. O. I. 684 f.: Ego quidem aliter sentire nequeo, quam quod modo dixi, videlicet, cum una tantum numero sit divina substantia, necesse esse, ut non sint plures divinae ejus personae, sed una tantum. Nullam enim vel divinum testimonium vel rationem habemus, cur in div. essentia istud fiat, quod alioqui fieri nullo pacto potest. —

12) *Catech. Racov.* qu. 111: Si Christus ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumsisset aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo quid sit impartibilis essentia divina, neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater... adde, quod cum essentia div. sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.

andern und alle wieder in der einen immanent ohne alle Vermischung sein sollen[13])!

Von der Christo dessenungeachtet immer noch zukommenden adoratio s. im Abschnitt von dessen Person.

Die Quäker erwähnen die Trinitätslehre gar nicht, sondern bekennen nur ihren Glauben an den allweisen, allmächtigen und ewigen Gott, der da ein Brunnquell, Wurzel und Ursprung ist aller Wirkung, an Jesum Christum, sein ewiges Wort und Sohn, durch welchen alles geschaffen ist und gewirkt wird, den Mittler zwischen Gott und dem Menschen, der von Ewigkeit her mit Gott und Gott selbst gewesen und auch in der Zeit der menschlichen Natur theilhaftig geworden, durch welchen die Güte und Liebe Gottes zu dem menschlichen Geschlecht gelanget, und an den heil. Geist, ohne den keine Erkenntniß des Sohnes ist und durch den die Offenbarungen des Sohnes Gottes geschehen. Vergl. die deutsche Apologie p. 10 f.

---

13) *Epist. Dudithii* a. a. O. p. 511: Num vides, Trinitatem si includas Unitati, quid consequatur? Si diversum atque aliud id est, quod continet, ab eo, quod continetur, ut est sane naturae ipsius ordo, tum certe unum illum Deum, qui tres alios complexu suo coercet, non dispicio, qui quartum esse negare queas. Eodem recidet oratio tua, si unum illum in trium numerum conjicies. Amplius si tres personas Trinitatis vocabulo intelligi vis, Deus ille, quem in trinitate veneraris, quarta quaedam aut persona aut essentia erit. Respondet tuus legislator Athanasius: neque confundimus personas, neque substantiam separamus. Quomodo hoc tueri potes, si Trinitatem unum esse Deum statuis? Sane si unus est, tres esse non possunt, nisi eos ita misceas ac temperes atque adeo confundas, ut Medici τετραφάρμακον ex quatuor rebus coagmentant, ut aliqua jam una sit... Si substantiam non separas, unam aliquam substantiam ponas necesse est, quae neque pater, neque filius, neque Sp. S. sit: hi enim tres illae personae sunt, quas in unum confundi vetas..... Qualis pater, inquis, talis filius, talis Sp S. Si haec ita se habeant, ut dicis, non erit jam pater ullus, non filius, non Sp. S. De substantia enim te loqui certum est.... Substantiae autem identitas rei identitatem inducit. Una autem atque eadem est trium istorum substantia. Unus igitur et idem hi tres erunt, non plures etc. etc.

Im Grunde aber kommt das, was mitunter die neugläubige Theologie als die ächt protestantische Trinitätsidee zum Vorschein gebracht hat, auch auf nicht mehr hinaus.

§. 6.

Von Gottes Werken.

(Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt. [Determinismus.] Von den Engeln und dem Teufel.)

Diese zwischen den Protestanten und Katholiken unbestrittenen Lehrstücke werden in unsern symbolischen Büchern nur ganz kurz, mit Berufung auf die alten Symbole, abgehandelt.

Zuerst wird gelehrt, daß der Eine wahre Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge sei, und zwar wird nach den 2 älteren ökumenischen Symbolen das Werk der Schöpfung (per appropriationem, oder vielmehr weil dort an eine numerische Einheit der drei Personen in der Gottheit noch nicht gedacht war) Gott dem allmächtigen Vater zugeschrieben, der es nach dem Symb. Nic. durch den Sohn vollbracht habe, während es in den neueren symbolischen Schriften der Protestanten und Katholiken (dem Symb. Athan. gemäß) dem dreieinigen Gott zugeschrieben wird, wogegen natürlich die Socinianer protestiren, indem sie z. B. Joh. 1, 3. 10. dahin erklären, quod genus humanum per Christum reformatum et quasi denuo factum sit. Vergl. Symb. Apost.: Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae (Luther im Katechismus: an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer 2c.); S. Nic.: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, Factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. C. Aug.: quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis — — Creator et Conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium: et tamen tres sint personae etc. — Art. Smalc.: Pater, Filius et Sp. S. sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. Catech. Rom. p. 381. (bei Danz): Creationis opus omnibus sanctae et individuae Trinitatis personis commune est. Conf. Helv. II, c. 7.: Deus hic bonus et omnipotens creavit

omnia cum visibilia tum invisibilia, per verbum suum, ceaeternum, eadem quoque conservat per Spirit. S. coaeternum, Ps. 33.

Die reformirten Symbole, die diesen Artikel meistens ausführlicher behandeln, heben dabei gewöhnlich noch hervor, was eigentlich schon im Begriff der creatio liegt, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei, um jeden Gedanken an eine ewig daseiende Materie oder an eine Emanation der Welt aus Gott zu entfernen (cf. Cat. Palat. qu. 26. Conf. Belg. 12. Helv. I. 6.). Unsere Symbole thun das nicht, verdammen aber ausdrücklich die Manichäer, „qui duo principia ponebant, bonum et malum“, und die Valentinianer, C. A. 1. Auch vertheidigt Melanchthon die creatio ex nihilo in den Locis: quod autem res ex nihilo conditae sint, docet haec sententia: ipse dixit et facta sunt .... Non igitur ex materia priore extructae sunt, ut Stoici duo aeterna fingebant, mentem et materiam, sed Deo dicente, cum res non essent, esse coeperunt. (Andere Beweisstellen sind 2 Macc. 7, 28. Röm. 4, 17. Hebr. 11, 3.)

Besonders wird auch die mittelbare Erschaffung unserer selbst und aller jetzt seienden Dinge durch Gott überall mit betont. Catech. art. 1.; F. C. p. 573.: Deus non modo Adami et Hevae corpus et animam ante lapsum, verum etiam corpora et animas nostras post lapsum creavit; etsi haec jam sunt corrupta. Et sane hodie Dominus animas et corpora nostra creaturas et opus suum esse agnoscit, sicut scriptum est: (Job. 10, 8.) Manus tuae fecerunt me etc. p. 647.: Massa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta et perversa est. Und mit dieser creatio mediata, bei der Gott immer die prima causa alles Entstehenden bleibt, läßt sich denn auch die von den lutherischen Theologen behauptete propagatio animarum per traducem vi benedictionis divinae sehr gut vereinigen, sowie denn dieselbe auch symbolgemäß ist, indem aus der zuletzt angeführten Stelle der F. C. mit Recht gefolgert wird, etiam animam hominis a parentibus in liberos propagari, non immediate a Deo creari. (Als Schriftbeweise werden angeführt Genes. 1, 28 f., 8, 17., 2, 2. 21., 5, 3.) Die reformirten Theologen vertheidigen dagegen aus der Schrift (mit Berufung auf Cohel. 12, 7. und Matth. 10, 28.) mit weniger

Glück den Satz des **Creatianismus**, daß die Seele in dem von den Eltern gezeugten Leibe (40 oder 80 Tage nach der Empfängniß desselben) von Gott neu geschaffen werde, weil eine menschliche Seele nicht aus der Mischung zweier Seelen entstehen könne. Vergl. dazu **Ebrard**, christl. Dogmatik I. p. 329—31.

Wie die Schöpfung, so wird auch die **Erhaltung** der Welt und aller einzelnen Creaturen (öfters zugleich mit als Vorsehung gedacht) Gott zugeschrieben. Catech. Luth. art. 1. und C. A. 1.: conservator omnium rerum. Vergl. dazu in Bezug auf die Providenz die Erklärung des 1. Art.: „mit aller Nothdurft — — reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet &c.", ebenso die Erklärung der 4. und 7. Bitte und Apol. p. 85.: Ibi agnoscimus, quomodo caro secura atque otiosa non timeat Deum, nec vere statuat respici nos a Deo, sed casu nasci et occidere homines. Die Präscienz Gottes, ohne welche die Vorsehung nicht denkbar ist (und die daher auch von den Theologen öfters als erster Act der providentia late sic dicta aufgeführt wird), wird in der F. C. auf Alles bezogen, aber ihr jede Determination abgesprochen, ganz besonders in Bezug auf das sittlich Böse, vergl. p. 798: Praescientia vel praevisio Dei, qua ille omnia, antequam fiant, praevidet et praescit, ad omnes creaturas, tam malas, quam bonas, extenditur. Hac enim vel praevisione vel praescientia Dominus ante novit videtque, quidquid est, vel aliquando futurum est, quidquid jam fit, vel quod aliquando continget .... omnia ipsi sunt manifesta et praesentia. Matth. 10, 29. (nonne duo passeres etc.) Ps. 139, 16. (Imperfectum meum viderunt oculi tui etc.). Auch wird ebendaselbst p. 810. die Providenz in eine für das menschliche Herz sehr tröstliche Verbindung mit dem ewigen Propositum de nostra salute gebracht: docemur enim (hoc articulo), Deum in consilio ante saecula mundi decrevisse, quod in omnibus calamitatibus, miseriis et angustiis nobis adesse, tolerantiam sub cruce largiri — — — talemque tandem eventum dare velit, ut omnia mala ad salutem nostram cedant, eamque promoveant. Unde Paulus ... docet, Deum in suo proposito ante tempora mundi ordinasse, quasnam tribulationes et quod crucis genus Dominus singulis Christianis imponere velit, ut omnes conformes fiant imagini Filii sui, et ostendit, quod unicuique pio sua crux

in bonum cedat seu cooperetur, propterea quod pii omnes — sint vocati. Und so lehren denn unsere symbol. Bücher ausdrücklich eine specielle göttliche Vorsehung auf Grund der göttlichen Allwissenheit und des ewigen Rathschlusses Gottes, Alle in Christi zu beseligen und sie auch auf providentiellen Wegen dem Ziele ihrer Berufung zuzuführen. Auf eine Erklärung aber der Art, wie Gott Alles, was geschieht, auf seinen Zweck hin dirigirt, wie er also in Allem mitwirkt (concursus, cooperatio), lassen sie sich nur so weit ein, daß sie Gott jede necessitirende Einwirkung auf den Willen des Menschen (sowohl zum Guten, als zum Bösen) und in Bezug auf das Böse auch jede veranlassende, oder anregende oder mitwirkende Betheiligung daran absprechen und die Ursache des Bösen blos in dem Satan und dem freien Willen der Menschen finden C. A. art. 19.: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum. F. C. p. 639.: extra controversiam est positum (ut decimus nonus artic. C. A. habet), quod Deus non sit causa, creator, vel auctor peccati: sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit. Et hodie, etiam in hac naturae corruptione, Deus non creat aut facit in nobis peccatum: sed una cum natura, quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit, peccatum orig. per carnalem conceptionem . . . . ex semine corrupto . . propagatur p. 799.: Praescientia Dei praevidet et novit etiam mala, antequam fiant, sed non ea ratione, quasi voluntas propitia illa sit, ut fiant. Er concurrirt dabei nur insofern, daß er das Böse, obwohl es nicht wollend, zuläßt, es nicht hindert, aber wohl beschränkt, und es den Erwählten zum Besten, den Bösen zur Strafe dienen läßt; a. a. p. 799.: Et ipsius praescientia etiam in malis rebus et operibus ordinem ita servat, ut a Domino rebus malis (quas Deus nec vult nec approbat) certae metae ponantur atque conscribantur, quas egredi nequeant, et iisdem praescribitur, quam diu durare debeant, et quando et quomodo ea mala impediri et puniri rursus debeant. Et haec omnia Deus ita gubernat, ut ad nominis sui divini gloriam, et ad electorum suorum salutem cedant, impii vero confundantur et pudefiant (Endzweck der Weltregierung!). Außerdem vergl. über die

mala poenae, zu denen auch die induratio und excoecatio gerechnet wird, p. 819 f.: Omnis praeparatio seu aptatio ad interitum a Diabolo est, et ab homine per peccatum, nequaquam autem a Deo. Deus enim non vult, ut homo ullus damnetur . . . Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae, h. e., damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum (Rom. 6, 23.). Die obduratio tritt erst, wenn alle Besserungsmittel erschöpft sind, als gerechte Strafe ein; p. 820. —

Dieser Lehre steht nun ganz entgegen der früher von Luther und Melanchthon vorgetragene und dann von Calvin wieder aufgenommene Determinismus, wonach Alles in der Welt nothwendig nach einem absoluten göttlichen Rathschlusse geschieht, und auch das sittlich Böse von Gott zwar nicht verursacht noch geboten, aber doch so zugelassen wird, daß es mit seinem Willen geschieht und von ihm mit präordinirt wird — eine Lehre, die dem Vorwurfe, daß sie so Gott doch mit zu einer mittelbaren Ursache des Bösen mache, kaum entgehen kann, am wenigsten durch die wieder ganz verfängliche Berufung auf einen doppelten Willen Gottes, den geoffenbarten, der für unser Thun allein Regel sei, und den verborgenen, der jenem entgegen öfters zur Ausführung komme, aber im Grunde doch mit jenem nur einer sei. Vergl. Calvini Institut. rel. chr. I. c. 16. 17. u. 18., wo zuerst gezeigt wird, providentiam in actu locari, non in nuda praescientia, und dann weiter der Irrthum derer bestritten wird, qui gubernationem Deo attribuunt, sed confusam et promiscuam, nempe quae orbis machinam cum singulis partibus generali motu volvat atque impellat, cujusque vero creaturae actionem peculiariter non dirigat . . . Haec vero sententia moderationem mundi Deo eripit. Quid enim, quaeso, est moderari, nisi ita praeesse, ut destinato ordine ea regas, quibus praees? . . . Quare nobis probandum est, Deum sic attendere ad singulos eventus regendos et sic omnes illos provenire a definito ejus consilio, ut nihil fortuito contingat. — c. 17, 4.: Aeternis vero Dei decretis minime impedimur, quominus sub ejus voluntate et prospiciamus nobis et omnia nostra dispensemus . . . . Namque is, qui vitam nostram suis terminis limitavit, ejus curam simul apud nos deposuit, ejus conservandae rationibus subsidiisque instruxit, periculorum quoque prae-

scios fecit . . . nunc perspicuum est, quid sit nostri officii . . . Ideo ante admonui, providentiam Dei non semper nudam occurrere, sed prout adhibitis mediis eam Deus quodammodo vestit. — 9.: Si quid jacturae (homo) vel ob negligentiam vel ob imprudentiam fecerit, Domino quidem volente factum id apud se statuet, verum sibi quoque imputabit. — 5.: Proinde in rebus agendis ea est nobis perspicienda Dei voluntas, quam verbo suo declarat. Id requirit unum Deus a nobis, quod praecipit. Si quid adversus praeceptum designamus, non obedientia est, sed contumacia et transgressio. „At, nisi vellet, non faceremus.“ Fateor. Sed an facimus mala in hunc finem, ut ei obsequium praestemus? . . . Ac vide quam insulsa sit eorum argumentatio: impunita esse auctoribus suis scelera volunt, quia non nisi Dei dispensatione patrantur. Ego plus concedo: fures et homicidas et alios maleficos divinae esse providentiae instrumenta, quibus Deus ipse ad exsequenda, quae apud se constituit judicia, utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem deberi nego . . . Unde, quaeso, foetor in cadavere, quod calore solis tum putrefactum, tum reseratum fuerit? Radiis solis excitari omnes vident: nemo tamen illos foetere ideo dicit. Ita quum in homine malo subsideat mali materies et culpa, quid est quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio? Auf den Einwurf: si nihil eveniat nisi volente Deo, duas in eo contrarias esse voluntates, quia occulto consilio decernat, quae Lege sua palam vetuit, weiß er 18, 1. selber nichts zu erwiedern, als das scheine uns blos so bei unserm schwachen Verstande, im Grunde aber sei Gottes Wille nur einer. Vergleicht man nun damit noch das a. a. O. Lib. III. c. 33. de praedestinat. Gesagte, so geht die Behauptung des Determinismus dahin, daß Alles nothwendig geschehe und Gott das Böse nie blos praesciens, nolens, invitus, sondern volens und ordinans als eine nothwendige von Ewigkeit in seinem Weltplane mit ordinirte Bedingung des werdenden Guten permittire[1]), in Bezug darauf aber nicht effi-

1) Non dubitabo cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem atque id necessario futurum esse quod ille

ciens oder creans sei, daß er als die prima causa alles Geschehenden auch in der sittlichen Welt Alles erfülle und bestimme, zwar nicht zwangsweise, sondern durch die menschliche Freiheit, als die causa secunda, aber doch so, daß das menschliche Thun durch ihn prädestinirt sei.

Zu diesem Determinismus, auf welchen Calvin hier recurrirt, um dadurch seinen absoluten Particularismus in der Prädestinationslehre zu begründen und zu rechtfertigen, wagen sich aber nur wenige reformirte Confessionen zu bekennen, und die es thun, wie die Conf. Puritan. und Gallicana, thun es nicht mit aller Consequenz und Entschiedenheit, sondern mit einigen Beschränkungen; denn man fühlte recht gut, daß diese Lehre in solchen Schriften und im Volksunterrichte mit der größten Vorsicht behandelt werden müsse [2]. Die Conf. Purit. handelt cap. 3. de aeterno Dei decreto, und dann capp. 4 u. 5. de providentia, und erklärt c. 3: Deus, e sapientissimo sanctissimoque consilio voluntatis suae, libere ac immutabiliter, quicquid unquam evenit, ab omni aeterno ordinavit, ita tamen, ut inde nec author peccati evadat Deus, nec voluntati creaturarum sit vis illata, neque libertas aut contingentia causarum secundarum ablata sit, verum potius stabilita (so daß sie also die eigentliche Erklärung des Bösen schuldig bleibt), und c. 5: quamvis respectu praescientiae ac decreti Dei (causae primae) omnia

---

voluerit. — Lapsus est primus homo, quia Deus ita expedire censuerat, cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari . . . Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. III, 23, 8. — Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. 23, 7.

2) *Conf. Purit.* c. 3: Doctrina de sublimi hoc praedestinationis mysterio non sine summa cura et prudentia tractari debet, quo nimirum homines . . . . de efficaci sua vocatione certiores facti, ad aeternae suae electionis assurgere possint certitudinem.

immutabiliter atque infallibiliter eveniant, per eandem tamen ille providentiam eadem ordinat evenire necessario, libere, aut contingenter, pro natura causarum secundarum. — Omnipotentem Dei potentiam, sapientiam inscrutabilem, bonitatemque infinitam providentia ejus eo usque manifestat, ut vel ad primum lapsum, omniaque reliqua peccata — — se extendat; neque id quidem permissione nuda, verum cui conjuncta est sapientissima potentissimaque eorum limitatio etc. Die Conf. Gall. aber erklärt c. 8: Habet Deus admirabiles potius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur Diabolis omnibus et peccantibus hominibus, tanquam instrumentis, ut quidquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordinavit, sic etiam in bonum convertit. Die jedenfalls auch dem Supralapsarismus ergebene Formula Consensus läßt sich auf diese Frage nicht ein, würde sie aber wohl nicht anders als deterministisch beantworten können. Die Conf. Belg. begnügt sich mit der allgemeinen Erklärung: Deum omnia ita assidue regere et gubernare, ut nihil in hoc mundo absque illius decreto atque ordinatione contingat: quanquam tamen Deus malorum, quae in hoc mundo accidunt, neque auctor neque reus dici possit. c. 13. Und ebenso die den infralapsarischen Standpunkt festhaltende Conf. Helv. II, die blos c. 8. das augustinische Wort adoptirt: miro et ineffabili modo non fit praeter voluntatem ejus, quod etiam fit contra voluntatem ejus, quia non fieret, si fieri non sineret. Nec utique nolens sinit, sed volens, und dabei noch mildernd hinzufügt: quotiescunque Deus aliquid mali in scriptura facere dicitur atque videtur, non ideo dicitur, quod homo malum non faciat, sed quod Deus fieri sinat et non prohibeat, justo suo judicio, qui prohibere potuisset, si voluisset. Die Helv. I. und Basil. I. berühren die Frage gar nicht, und die andern alle weichen dem Determinismus aus, oder recusiren ihn.

Eine ausführlichere Widerlegung desselben findet sich auch in Melanchthon's locis theol., in den Capp. de creatione und de causa peccati et de contingentia, die hier als authentischer Commentar zur Symbollehre dienen können. Es heißt dort unter anderm p. 326. (Corp. Doctrin. Misnic.): Constituta hac sententia, quod Deus

non sit causa peccati [3]), nec velit peccatum, sequitur, Contingentiam esse, h. e. non omnia quae fiunt, necessario fieri. — Est autem causa contingentiae nostrarum actionum, libertas voluntatis. — Quod vero dicitur Deus determinare Contingentia, discrimen tenendum est. Aliter determinat ea, quae vult, aliter illa quae non vult: aliter quae a sola ipsius voluntate pendent, aliter quae partim ipse facit, partim voluntas humana. Praevidet Deus delicta Saulis, sed non vult ea, nec impellit voluntatem ejus, sed permittit, ut voluntas Saulis ita grassetur, et non impellit ut secus agat. — p. 328: Postremo et illud addendum est, recte dici necessitatem esse duplicem. Alia necessitas nuncupatur absoluta, cum poni oppositum prorsus impossibile est v. c. Deus est essentia intelligens etc. Sed alia est necessitas consequentiae, quae est earum rerum, quae possent se natura sua aliter habere, sed fiunt necessarie, vel propter praecedentes causas, vel quia determinatae sunt. Et in his magna sunt discrimina. Aliter Deus determinat bona, quae vult — aliter mala, quae non vult, cum videlicet metas constituit, nec sinit grassari ulterius malos. Sic sit necessaria: Pharao persequetur Israelitas, haec non est sua natura necessaria, sed revera contingens. Ac fieri oppositum non esset impossibile, sed quia sic evenit, dicitur necessaria, necessitate consequentiae. — p. 329: Objicitur: secunda causa non agit sine prima. Secunda, ut voluntas Evae, est proprie causa peccati, ergo etiam prima... Respondeo: quod Deus adest creaturis, non ut Stoicus Deus, alligatus causis secundis, ut moveat simpliciter, sicunt movent secundae, sed ut agens liberrimum sustentans naturam et suo consilio aliter agens in aliis . . . Sic agit Deus cum voluntate, sustentans et juvans ordine agentem, sed non juvans ruentem contra ordinem, etsi eam sustentat . . . Sit igitur haec crassa solutio. Secunda causa non agit sine prima, scil. sustentante. Hoc universaliter verum est, sed non semper adjuvante.

3) p. 324. wird das vornämlich mit daraus bewiesen, quod peccatum proprie sit defectus, seu privatio (confusio ordinis divini oder ein Nihil privativum (in subjecto quodam), zum Unterschiede vom Nihil negativum).

Den Engeln ist in unsern symb. Büchern kein besonderer Artikel gewidmet, wohl aber in der Confess. Gallic., wo es art. 7. heißt: Credimus, Deum non tantum coelum et terram omniaque iis contenta condidisse, sed etiam invisibiles spiritus, quorum alii in exitium praecipites ceciderunt, alii in obedientia perstiterunt. Itaque illos quidem dicimus, ut sunt suapte malitia depravati, esse omnis boni ac proinde totius ecclesiae perpetuos hostes: hos vero, mera Dei gratia conservatos, ministros esse illius gloriae et electorum salutis. Wohl aber wird auch in unsern Symbolen öfters gelegentlich von ihnen geredet, und zwar so, daß sie als von Gott erschaffene (Symb. Nic.: creator visibilium omnium et invisibilium) höhere und mächtigere Wesen, als die Menschen, erscheinen (Art. Smalc. p. 308. Catech. maj. p. 383.), von denen ein Theil gut geblieben, der andere gefallen und böse geworden ist. Von den guten wird dann gesagt, daß sie weiser und heiliger, als die Menschen sind (Catech. maj. p. 395.), daß sie für uns bitten (Apol. p. 225: praeterea et hoc largimur, quod Angeli pro nobis orent), und der Frommen Schutzgeister seien (Cat. min. p. 383: tuus S. Angelus sit mecum, ne Diabolus quidquam in me possit), aber ihnen deshalb keine Verehrung zukomme. (Art. Smalc. p. 310: Etsi Angeli in coelo pro nobis orent (sicut ipse quoque Christus facit) et Sancti in terris et fortassis etiam in coelis: tamen inde non sequitur, Angelos et Sanctos a nobis esse invocandos, adorandos etc.)

Vom Teufel, als dem Haupt der gefallenen Engel, handeln unsere symb. Bücher auch nirgends in einem besondern Capitel, aber dabei spielt er doch in ihnen vom Anfange bis zu Ende eine so wichtige Rolle, daß ohne ihn das System eigentlich gar nicht vollkommen begreiflich sein würde. Denn zuletzt beruht dasselbe doch, man mag dagegen sagen, was man will, auf einer gewissermaßen dualistischen Weltanschauung, nach welcher in der von Gott gewollten Weltordnung neben und unter Gott auf eine bestimmte Zeit eine übersinnliche, gegen ihn ankämpfende, das Verderben der Menschen suchende Macht des Bösen herrscht, die allein den Fall der Menschheit herbeigeführt und die Erlösung durch Christum nöthig gemacht hat. Die ganze nichtchristliche Welt steht noch unter deren Gewalt und Herrschaft, die christliche aber ist so ziemlich durch das Taufwasser aus ihr

erlöst, aber immer noch ihren Anläufen ausgesetzt, und nur gegen sie geschützt durch das Wort Gottes und den rechten Glauben. Das Alles liegt so klar in unsern symb. Büchern vor, daß es unbegreiflich ist, wie Manche doch behaupten können, die Lehre vom Teufel gehöre nicht nothwendig in die Symbollehre herein, trotzdem, daß sie darin so klar vorliegt, namentlich in dem größern Catechismus [4]). Nach ihr ist der Teufel einer der höhern von Gott gut erschaffenen, aber abgefallenen Geister, der an der Spitze der andern bösen und mit ihm ewig verdammten Geister ein Reich des Bösen gegenüber dem Gottesreiche bildet und überall Gottes gute Absichten zu hindern sucht. Vergl. Form. Conc. p. 662: Et cum Deus severissimo et justissimo suo judicio lapsos malos spiritus prorsus in aeternum abjecerit etc. (Luther bei Walch X, S. 1253: „so werden nun die Engel eingetheilt in zwei Theile, in fromme Engel und in Teufel; denn die heil. Schrift nennt die bösen Geister auch Engel.) Er besitzt eine große Gewalt und List und ist der Urheber des Bösen in der physischen und moralischen Welt, „denn er sucht in den Herzen der Menschen Unglauben und böse Gedanken anzuzünden (Catech. maj. 3. Gebot) und richtet viel Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item Ungewitter, Hagel, das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften" (4. Bitte). Insonderheit aber ist er durch die Verführung der ersten Menschen die Ursache der Sünde in der Welt, F. C. p. 648: quod natura hominis corrupta est —— hoc originaliter et principaliter est opus Satanae, qui per peccatum opus Dei in Adamo miserabiliter corrupit. Und weil sich die Menschen haben verführen lassen, so sind sie zur Strafe alle, so lange sie nicht getauft sind, in seine Gewalt gegeben, p. 641: poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae, ratione hujus peccati, imposuit, hae sunt: Mors, aeterna damnatio ——— tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Apol. p. 58: natura humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat. p. 85: Longe imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus diabolo resistere possit, qui habet captivos

4) Vergl. Köllner, Symbolik der luth. Kirche, S. 624 ff.

omnes, qui non sunt liberati per fidem. Durch die Taufe aber werden sie zwar aus seiner Gewalt erlöst, d. h. befähigt, ihm zu widerstehen, da seine Macht durch Christum an ihnen gebrochen ist, aber seinen Versuchungen und Anfechtungen bleiben sie bei der fortdauernden Schwäche ihrer sittlichen Natur immer ausgesetzt; Apol. 85. Cat. maj. 3. Gebot: „Denn das lasse dir gesagt seyn, ob du es gleich aufs beste wüßtest (Gottes Wort) und aller Dinge Meister wärest, so bist du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, dich zu beschleichen, daß er in deinem Herzen Unglauben und böse Gedanken anzünde, darum mußt du immer Gottes Wort im Herzen, Mund und für Ohren haben." Auch deutet Luther im großen Katechismus p. 405. an, daß man mit dem Teufel einen Bund machen könne, damit er Geld genug gebe, zur Buhlschaft helfe rc. — Zuletzt aber wird Christus am jüngsten Tage des Teufels Herrschaft ganz zerstören und ihn zu ewiger Pein in die Hölle stoßen. C. A. art. 17. Apol. p. 217. F. C. p. 662.

§. 7.

Von der Anbetung Gottes, der Verehrung der Heiligen rc.

Ein den Protestanten sehr wichtiger und am besten gleich hier mit hervorzuhebender Grundsatz ist der, daß nur dem dreieinigen Gott, als dem allein Ewigen, Unendlichen und ganz Vollkommenen, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, Anbetung und religiöse Verehrung (durch Anrufung um himmlische Hülfe, durch gläubiges Vertrauen und fromme, dankbare Hingabe des Herzens) gebührt und jede religiöse (mit religiösen Gefühlen verbundene) Verehrung anderer Wesen (oder gar Dinge), namentlich jede Anrufung derselben um himmlische Hülfen, nicht nur eine Schmälerung der Christo als unserm einigen Mittler und Fürsprecher gebührenden Ehre, sondern auch Abgötterei ist[1]). Cat. maj. 1. Gebot: Non habebis Deos alienos coram

1) Und darum ist die katholische Lehre von der Heiligen- und Engelanrufung am besten gleich hier mit zu erwähnen, obwohl sie einen nicht unpassenden Platz auch weiter unten finden würde im Capitel von Christo unserm

me. Hoc est, me solum pro Deo tuo habebis ac coles . . . . Jam in quacunque re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie Deus tuus est. Quare hujus praecepti sensus hic est, ut veram cordis fidem atque fiduciam exigat, a vero et unico Deo non aberrantem, sed illi soli constanter adhaerentem. . .

Weniger streng in diesem Punkte nimmt es die gern mit dem Paganismus vermittelnde und phantasiereichere katholische Kirche, römischen und griechischen Bekenntnisses. Sie statuirt neben der allein Gott gebührenden eigentlichen Anbetung (Latria) noch eine Anrufung und Verehrung (dulia) der Heiligen und Engel. Unter jenen versteht sie piorum hominum spiritus, qui et corpore soluti sunt et nulla purgatione egent, jam ad fruendam beatitudinem, quae in clara dei visione sita est, admissi (Bellarmin. de beatitud. sanct. c. 1.), und an ihrer Spitze denkt sie sich die Mutter Gottes, Maria, der daher auch eine Hyperdulia zukommt. Unter den Heiligen aber unterscheidet die römische Kirche wieder canonisirte, denen eine öffentliche Verehrung (durch besondere Feste, Messen, Kirchen ꝛc.) und nicht canonisirte, denen blos eine Privatverehrung zukommt, und das Recht der Canonisation (Heilig- und Seligsprechung) erkennt sie gegenwärtig blos dem Papste zu. Da sie jedoch das Anstößige des herkömmlichen Heiligencultus wohl kennt, so drückt sie sich in der Bestätigung desselben auf dem tridentiner Concil bis zur Zweideutigkeit vorsichtig aus; denn einerseits will sie denselben nicht als eine religiöse Pflicht gebieten, sondern nur als gut und nützlich empfehlen, aber anderseits verwirft sie auch die Gegenlehre als gottlos; einerseits redet sie ausdrücklich nur von Fürbitten der Heiligen, die übrigens nur um des Verdienstes Christi willen bei Gott wirksam seien, aber anderseits giebt sie auch durch einzelne Andeutungen dem Glauben an eine besondere Kraft der Verdienste der Hei-

---

einigen Mittler und Fürsprecher, oder in dem von der jenseitigen Kirche oder in der Lehre vom Cultus, wo dann zuerst von den wesentlichen, nothwendigen, von Gott gebotenen Stücken desselben (der Anbetung, der Predigt des göttlichen Wortes und den heil. Sacramenten) und hierauf von den außerwesentlichen, nicht gebotenen, noch nothwendigen äußern Ceremonien gehandelt werden könnte.

ligen Raum, und der Catech. Roman. und das Missale Roman. zeigen, daß dies ihre eigentliche Meinung und Absicht ist. Vergl. Concil. Trid. sess. 25: Mandat S. Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta cathol. et apost. ecclesiae usum, a primaevis (!) christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant; docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus J. Chr., Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant Sanctos . . . invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum J. Chr., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire [2]). — Cat. Rom. 3, 3. (§. 559. bei Danz): Invocandi sunt (angeli), quod et perpetuo deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis (Genes. 32, 26.). Ibid. §. 558: Docendum est, venerationem et invocationem s. Angelorum ac beatarum animarum . . . . huic legi (de uno deo colendo) non repugnare. Quis enim adeo demens est, qui edicente rege, ne se pro rege quisquam gerat, aut regio cultu atque honore affici patiatur, continuo putet nolle regem, suis ut magistratibus honos deferatur? Etsi enim Angelos Christiani adorare dicuntur, exemplo Sanctorum Veteris Testamenti, non eam tamen illis venerationem adhibent, quam deo tribuunt. — §. 560: Etsi ob eam causam magis etiam colendi et invocandi sunt (Sancti), quod pro salute hominum preces assidue faciunt, multaque eorum merito et

---

2) Und die Professio fidei Trident. verlangt geradezu zu schwören: „constanter teneo Sanctos — — venerandos atque invocandos esse."

gratia in nos Deus confert beneficia (2 Macc. 15, 22 f. Apoc. 5, 2. Zach. 1, 9.) . . . . — Lib. 4. c. 7. Non eodem modo Deum et Sanctos imploramus. Nam precamur Deum, ut ipse vel bona det vel liberet a malis; a Sanctis autem, quia gratiosi sunt apud Deum, petimus, ut nostri patrocinium suscipiant, ut nobis a Deo impetrent ea, quorum indegemus. Hinc duas adhibemus precandi formulas, modo differentes. Ad Deum enim proprie dicimus: Miserere nobis, Audi nos; ad Sanctum; ora pro nobis; quanquam licet etiam alia quadam ratione petere a Sanctis ipsis, ut nostri misereantur: sunt enim maxime misericordes [3]). Von der imploratio sanctissimae Dei matris (cujus et praestantissima merita apud Deum esse et summam voluntatem juvandi humanum genus, nemo, nisi impie et nefarie, dubitare potest) s. ebendaselbst c. 6. Demnach bleibt also immer noch die Frage, ob nicht durch die Anrufung der Heiligen, deren Fürbitten wegen ihrer Verdienste in gewissen Fällen neben der Vertretung Christi noch gut und nöthig sein sollen, die Ehre Christi als unsers einigen Heilandes doch geschmälert wird, zumal wenn es im Missale Rom. in der Messe am Allerheiligentage p. 711. heißt: quaesumus, ut desideratam propitiationis abundantiam multiplicatis intercessionibus largiaris. Und ebenso fragt es sich immer noch, ob eine solche Anrufung der Heiligen im Gebet mit der Bitte an unsere christlichen Brüder auf Erden, daß sie für uns beten, in Vergleich zu bringen und nicht doch eine gewisse Abgötterei ist, zumal da von den Heiligen nicht blos Fürbitten, sondern auch allerlei Hülfen und Rettungen erwartet werden. Jedenfalls ist nicht abzusehen, wie in diesem Cultus sogar eine Verherrlichung Gottes (des Allgütigen und Barmherzigen) und Christi unsers Versöhners liegen soll.

Noch unerträglicher ist aber die damit zusammenhängende Bilder- und Reliquienverehrung, von der das Concilium Trident. a. a. O. erklärt: Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Chr. viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et

---

3) *Eckii* Loci c. 14: Licet Sancti non sint adorandi latria, quia soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulia. Bellarmin. de eccles. triumph. Lib. I. Bossuet exposit doctr. cath. c. 4.

templum Spiritus S., . . . a fidelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, ... omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia[4]). Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, ... sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Denn wie sehr sich auch hier wieder die Synode bemüht, jeden Schein einer Begünstigung des Aberglaubens von sich fern zu halten, hat sie letztere doch nur zu sehr begünstigt durch die Hinweisung auf die vielen Wunder, die Gott durch die Reliquien gethan habe und noch thue[5]), durch die Forderung, den Bildern der Heiligen eine Art von Verehrung zu weihen, die den Heiligen selber nicht gebührt, und dadurch, daß sie keine einzige abergläubische Vorstellung namentlich verworfen, sondern vielmehr durch Berufung auf die siebente ökumenische Synode manchen alten Mißbräuchen von neuem einen Freischein ausgestellt hat.

---

4) Aus welchem Verdammungsspruche über die Reliquienverächter abermals erhellt, daß das Concil noch viel mehr die Heiligenverehrung selber als eine religiöse Pflicht betrachtet habe.

5) Vergl. dazu noch Catech. Roman. Lib. III, 3. §. 561: Quid multa? si vestes, sudaria, si umbra Sanctorum, priusquam e vita migrarent, depulit morbos, viresque restituit: quis tandem negare audeat, Deum per sacros cineres, ossa, caeterasque Sanctorum Reliquias eadem mirabiliter efficere? Declaravit id cadaver illud, quod forte illatum in sepulchrum Elisaei, ejus tacto corpore, subito revixit. (2 Reg. 13, 21.)

Ganz so, oder fast noch schlimmer, steht es mit der Heiligenverehrung und dem Bilder- und Reliquiendienste in der griechischen Kirche, nur daß hier keine geschnitzten, ausgehauenen oder gegossenen Bilder, sondern blos gemalte und ausgelegte im Gebrauche sind. (Metroph. Critop. c. 15.) — Die Conf. Orthod. handelt davon bei der Erklärung des ersten Gebotes, qu. 52., und sagt p. 300.: Ideo Sanctorum ad Deum intercessionem (μεσιτείαν) nos imploramus, ut precibus suis apud ipsum causam nostram tueantur: neutiquam illos vero velut Deos quosdam invocamus; sed ut amicos Dei, cui serviunt (p. 305.: haudquaquam eos sanctissimo latriae honore (λατρευτικῶς) colimus, sed ut fratres nostros Deique amicos modeste invocamus). Und sie vertheidigt das damit, daß wir ja schon unsere Brüder auf Erden um ihre Fürbitte angehen und angehen sollen, wie vielmehr die Heiligen im Himmel und die Engel (ut patrociniis suis nobis apud Deum adsint, p. 303.), daß die Heiligen unsere Bitten sicherlich hören, wenn nicht von Natur, so doch ex patefactione gratiaque divina (!) — daß ihre Fürbitte uns bei Gott nöthig sei (p. 301., in den Act. Würtemb. p. 128. werden sie geradezu μεσίται genannt), — daß durch ihre Verehrung Gott ihr Freund geehrt, das erste Gebot keineswegs übertreten, sondern der Schrift (Ps. 139, 17.) gemäß gehandelt werde. — Und dann heißt es in der Conf. Orthod. bei Erklärung des 2. Gebotes (non facies tibi simulacrum) p. 308.: Ingens inter imagines et simulacra (εἰδώλων καὶ εἰκόνων) discrimen est. Nam idola seu simulacra sunt figmenta et mera inventa hominum (1 Cor. 8, 4.) — — verum imago est repraesentamen exhibens rem veram, reapse in mundo existentem, veluti imago Servatoris nostri Christi et s. Virginis Mariae et omnium Sanctorum. — — Quando autem nos imagines veneramur et adoramus (τιμῶμεν καὶ προσκυνοῦμεν), non veneramur illitos tabulis colores aut ligna ipsa, sed Sanctos suis imaginibus repraesentatos eo cultus genere, quod Duliam appellitant. — Illud modo curandum nobis, ut cuique imagini sua addita inscriptio, quae, cujus Sancti imago sit, indicet etc. —

Die protestantische Kirche giebt gern zu, daß die Engel für uns bitten und das auch die Heiligen im Himmel für die Kirche im Allgemeinen thun, und daß das Andenken derselben zum Lobe Gottes

und zur Stärkung unsers Glaubens und unserer Tugend zu ehren ist (nach lutherischer und anglicanischer Ansicht auch durch Beibehaltung des Michaelisfestes, der Marien-, Apostel- und Märtyrertage), aber sie verwirft jede Anrufung und religiöse Verehrung derselben als schriftwidrig, abgöttisch, dem Glauben an Christum widerstreitend und durch kein Exempel der Schrift noch der alten Kirche gerechtfertigt[6]), sowie auch die kath. Distinction zwischen λατρεία und δουλεία (1 Thess. 1, 9., Gal. 4, 8.). S. Conf. Aug. art. 21.: De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. — Sed scriptura non docet invocare sanctos, seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem. Apol. p. 223.: Confessio nostra probat honores Sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae — — quod dederit doctores . . . Secundus cultus est confirmatio fidei — — — tertius imitatio. — — Praeterea et hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. Extat enim testimonium Zachariae (1, 12.), ubi Angelus orat.: Domine exercituum, usque quo tu non misereberis Jerusalem. De sanctis etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere, tametsi testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium sumptum ex libro

---

6) Vergl. dazu Chemnitii Examen Concil. Trid. III, 4, p. 865. — Eck selber, nachdem er für die Heiligenverehrung analogisch Manches aus der heil. Schrift angeführt, bekennt doch zuletzt c. 15: Explicite non est praecepta sanctorum invocatio in s. literis, non in V. T., ubi populus alioquin erat propensus in idolatriam — neque sub Evangelio, ne gentiles conversi crederent, se iterum induci ad cultum terrigenarum.... Noluit ergo ss. expressis scripturis docere venerationem sanctorum: sed ejusmodi firmatos in fide docuit per miracula et sanctorum auxilia, fusis ad eos precibus, illos venerandos. Quamvis dispari cultu a Deo, qui latria colendus est: sicut Maria hyperdulia, et sancti dulia, quae extense etiam adoratio dicitur (!).

Machabaeorum posteriore. Porro ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi[7]). Art. Smalc. p. 310.: Reliquiae sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. — — Estque hoc omnium teterrimum, quod finxerunt, istas reliquias indulgentiam et remissionem peccatorum operari, et loco cultus Dei et boni operis, sicut Missam, illas venerati sunt.

Damit vergl. Conf. Helv. II. c. 5.: Divos nec contemnimus nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra, amicos dei — — Diligimus ergo illos ut fratres, et honoramus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis etc. — Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.

Conf. Remonstr. 16, 3.: Praeter hunc unicum mediatorem (Chr.) alios ullos vel angelos vel homines sive vivos sive mortuos religiose colere i. e. plus quam civiliter adorare vel invocare — — aut templa, altaria, festa iis consecrare — — prorsus illicitum deoque ingratum esse statuimus. Ja es wird dort sogar geradezu gesagt: quippe de quibus scriptura passim affirmat, quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent.

Uebrigens aber unterscheiden sich die Reformirten von den Lutheranern hier dadurch, daß sie nicht blos die Bilderverehrung, sondern überhaupt die Aufstellung aller religiösen Bilder und zwar auf Grund des zweiten Gebotes, in den Kirchen verwerfen. Luther schreibt hierüber (bei Walch 6, 2747.): „wenn das Anbeten hinweggethan wird, so kann man der Bilder gebrauchen, wie der Buch-

---

7) Von der Maria insonderheit wird zugegeben (F. C. p. 608.), quod ea recte Mater Dei et appellatur et revera est; aber der Mariencultus wird verworfen; Declar. Thorun. 2, 3: ne quidem ipsa beat. Virgo Maria (etsi eam benedictam inter mulieres et prae omnibus celebrandam et venerandam, utpote Deiparam, agnoscimus) Mediatrix Dei et hominum appellanda est: neque illi, ceu Reginae Coelorum, dominium in omnes Creaturas — tribuendam nec — — peculiari servitio quisquam ei mancipandus etc.

staben, die uns derer Dinge erinnern und sie gleichsam vor Augen stellen." „Ist's nicht Sünde, sondern gut (erklärt er weiter 20, 212), daß ich Christus Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde seyn, wenn ichs im Auge habe?" Und sein Auftreten gegen die himmlischen Propheten und Bilderstürmer ist bekannt. Die Conf. Helv. II. aber erklärt c. 4. (de idolis vel imaginibus Dei, Christi et Divorum): Quonium Deus spiritus est et invisibilis et immensa essentia, non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura, simulachra Dei mera nuncupare mendacia. — Rejicimus itaque non modo gentium idola, sed etiam Christianorum simulachra. Tametsi enim Christus humanam assumpserit naturam, non ideo tamen assumsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus. — Idcirco approbamus Lactantii . . sententiam, dicentis: non est dubium, quin religio nulla sit, ubicunque simulachrum est. Recte item fecisse asserimus beatum Episcopum Epiphanium, qui in foribus ecclesiae inveniens velum, habens depictam imaginem quasi Christi vel sancti cujuspiam, scidit atque sustulit. Heidelb. Catech. Fr. 98.: „Mögen nicht die Bilder als der Laien Bücher in der Kirche geduldet werden? nein, denn wir nicht sollen weiser seyn, denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben."

Unter den Antitrinitariern hat es zwar, vor und auch nach Socin, besonders in Siebenbürgen, nicht an Leuten gefehlt, die (wie Jac. Paläologus, Joh. Sommer, Franz Davidis, Christ. Francken, Sim. Budny und die Budneisten) Christo wegen seiner nicht wesentlichen, sondern nur übertragenen Gottheit (göttlichen Macht und Herrlichkeit) consequenter Weise eine göttliche Verehrung versagen zu müssen glaubten; aber die eigentlichen Socinianer erkennen ihm dieselbe doch zu, weil nach der Schrift Alle, die den Vater ehren, auch den Sohn ehren sollen, und weil Gott denselben erhöht und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist, daß im Namen Jesu sich beugen sollen ꝛc. Vergl. dazu: De Jesu Christi invocatione disputatio, quam F. Socinus per scripta habuit cum Franc. Davidis anno 1578 et 1579, und Disput. inter F. Socin. et Chr. Francken de honore Chr., 1584 (in Bibl. Fratr. Pol. II. 709 ff. 767 ff.) — Cat. Rac. p. 50.: Quidquid divini Chr. habet,

scriptura eum patris dono habere aperte docet. — p. 164.: Primo praecepto Jesus addidit id, quod ipsum Jesum pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam istoque sensu pro deo agnoscere . . . ac divinum ei honorem exhibere tenemur. — qu. 237.: (Honor Christo debitus) consistit in eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus postestatem. — qu. 246.: Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant nec adorandum censent? Prorsus non esse Christianos censeo. Dessenungeachtet aber meint Socinus gegen Davidis a. a. O. p. 745. doch, daß nur die Verehrung Christi eine unbedingte Pflicht, die Anrufung aber mehr nur ein Recht sei, das jedoch, wie er wieder hinzusetzt, unter Umständen auch zur Pflicht werden könne (!), und der Catech. Racov. setzt zwischen der Verehrung Gottes und Christi den „sehr großen Unterschied", daß Gott als die erste, dieser nur als die zweite Ursache unseres Heils verehrt und angerufen werde, — alles Distinctionen, die hier eine gewisse Inconsequenz des Socinianismus aufdecken und ihn nicht ganz gegen den Vorwurf der alten Orthodoxen schützen, daß seine Christusanbetung eigentlich Abgötterei sei. — Die Verehrung der Maria und der Heiligen wird ausdrücklich verworfen p. 173.

Dritter Abschnitt.

Von dem ursprünglich guten und jetzt verderbten Zustande des Menschen (de statu integritatis et de statu corruptionis).

§. 8.

Vom Urstande des Menschen.

In der religiösen Anthropologie geht nun erst eigentlich der dogmatische Zwiespalt zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche an.

Vom Urstande des Menschen war es seit Augustinus das ganze Mittelalter hindurch Lehre der katholischen Kirche gewesen, daß das erste Menschenpaar, von welchem das ganze Menschengeschlecht abstammt, nach Gottes Bilde und zu seiner Aehnlichkeit geschaffen, eine vollkommene Weisheit und Heiligkeit besessen, wie auch noch anderer Vorzüge, einer besonderen Herrschaft über die Thiere, einer vollkommenen Gesundheit und eines zur Unsterblichkeit bestimmten Leibes sich erfreut habe. Und über dieses Materielle des Urzustandes sind auch Katholiken und Protestanten stets einverstanden geblieben. Aber in Folge ihres Streites über die Erbsünde, durch die nach beiderseitiger Ansicht jene ursprüngliche Weisheit und Heiligkeit verloren gegangen ist, sind sie uneinig über ein paar nicht unwichtige formale Fragen geworden, ob nämlich jene sittlichen Vorzüge den ersten Menschen gleich mit anerschaffen, von Natur eigen gewesen und das Wesentliche des göttlichen Ebenbildes gewesen seien, und ob somit durch den Fall dieses Ebenbild selber verloren, oder nur getrübt worden sei.

Unter den Katholiken hatten schon die meisten Scholastiker (wie auch Väter) gelehrt, das göttliche Ebenbild selber könne nicht als durch den Fall ganz verloren gedacht werden (weil es auch nachher noch manchmal erwähnt werde, z. B. Gen. 9, 6.)[1]), und es sei daher ein Unterschied zu machen zwischen dem Bilde Gottes (imago Dei) und der Aehnlichkeit mit Gott (similitudo Dei); jenes bestehe in der vernünftigen und freien Natur des Menschen, gehöre zu seinem Wesen und sei unverlierbar, diese aber bestehe in seiner völligen actuellen Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, in der justitia originalis, und sei zwar dem ersten Menschenpaare gleich vom ersten Augenblicke seines Daseins an (originaliter, in ipso sui initio, mox ut homines extiterunt, nach Anselmus) eigen gewesen, aber doch nur als ein übernatürliches Accidenz der menschlichen Natur oder als ein besonderes göttliches Gnadengeschenk[2]). Und bei dieser Ansicht

1) Aus Augustinus konnte man hierfür anführen Retract. 2, 24: non — tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus habeat. Anderwärts freilich (z. B. de Genes. ad lit. 6, 27.) läßt es derselbe verloren gegangen sein (perdidit [eam] Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam).

2) *Thom. Aquin.* I. qu. 100: Justitia originalis, in qua primus homo

ist auch die katholische Kirche den Protestanten gegenüber geblieben, wenn sie auch dieselbe in ihren symbol. Büchern nicht ganz deutlich und bestimmt vorgetragen hat. Im Conc. Trid. Sess. 5. heißt es nur ganz kurz: primum hominem, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat[3]), amisisse. Der Catech. Rom. aber nennt schon ausdrücklich die im Verein mit dem aequale temperamentum corporis den status integritatis ausmachende justitia originalis ein besonderes göttliches Gnadengeschenk, führt sie als etwas Besonderes neben dem göttlichen Ebenbilde auf und läßt es nur unbestimmt, ob auch das aequale temperamentum corporis mit zu dem Gnadengeschenk zu rechnen ist, was man aber in Betracht, daß der Katechismus von Dominikanern abgefaßt ist und die Unsterblichkeit ein Gnadengeschenk genannt wird, recht gut annehmen kann, ja eigentlich annehmen muß, weil ja der Mensch des übernatürlichen Geschenkes der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bedurft haben würde, wenn er schon von Natur jenes Gleichgewicht der sinnlichen Neigungen und Triebe und in seinem freien Willen die Kraft zur fortwährenden Beherrschung derselben besessen hätte. Doch Bellarmin überhebt uns hier jeder weitern Interpretation. Er schreibt de gratia primi homin. c. 5. zuvörderst im Allgemeinen: Denique nescio, quomodo possit ullus hoc tempore Catholicus dubitare, fueritne primi hominis integritas naturalis an supernaturalis, cum duo summi Pontifices, Pius V. et Gregorius XIII. articulum illum damnaverint: integritas primae conditionis non fuit indebita naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio, — und dann giebt er dort näher den Sinn der Kirchlehre so an: sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu et ideo partim cum bestiis partim cum angelis communicare naturam; et quidem

---

conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut donum quoddam divinitus datum. Ebenso Duns Scotus und Bonaventura.

3) Vergl. zu diesem absichtlich unbestimmten Ausdrucke Salig I. S. 474. Uebrigens sagen aber auch streng katholische Theologen, die das Uebernatürliche der justicia orig. festhalten, primos homines creatos oder conditos esse in oder cum just. orig.

ratione carnis . . . habere propensionem quandam ad bonum corporale et sensibile, in quod fertur per sensum et appetitum, ratione spiritus habere propensionem ad bonum spirituale et intelligibile, in quod fertur per intelligentiam et voluntatem. Ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit . . . Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae — — addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior deo facile subjecta contineretur; sic autem subjectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis deo. — Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Auch macht derselbe nach dem Vorgange der Scholastiker einen Unterschied zwischen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, indem er (de gratia et lib. arbitr. 1, c. 6.) sagt: imaginem in natura, similitudinem in probitate et justitia sitam esse, per justitiam autem virtutes ac potissimum caritatem intelligi oportere, und indem er anderwärts statt der similitudo die justitia orig. nennt als ornamentum quoddam et perfectio imaginis Dei, die allein durch den Fall verloren gegangen, während das Bild Gottes (Intelligenz und Freiheit, Sirach 17, Weish. 2, 23.) nur verdunkelt worden sei. Und so erhellt denn hieraus, daß nach katholischer Lehre schon der status integritatis als ein status gratiae (und zwar auch hier schon vorerst als status gratiae gratum facientis gegenüber dem der gratia consummata) zu denken und von dem status purae naturae, wenn auch nicht der Zeit nach, so doch im Gedanken wohl zu unterscheiden ist, oder daß das, was wir den Stand der natürlichen Integrität nennen, nach katholischer Lehre schon ein Stand gnadenvoller Erhöhung war, — daß die ersten Menschen zwar eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit besaßen, aber nicht als eine angeborne und aus ihren natürlichen Kräften resultirende Vollkommenheit, sondern als eine ihnen aus be-

sonderer Gnade verliehene Erleuchtung und entschiedene Willensrichtung auf das Gute, — woraus denn wieder folgt, daß wir wohl zur Gottähnlichkeit in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen und bestimmt, aber die ausreichende Kraft dazu niemals, auch vor dem Falle nicht, in unserer Natur gehabt haben, daß also diese Gottähnlichkeit eigentlich außer der Sphäre des rein Menschlichen liegt, und der Verlust derselben durch die Erbsünde nicht an sich schon eine völlige Verderbniß der menschlichen Natur genannt werden kann.

Die griechische Kirche schreibt in der Conf. Orthod. I, qu. 23. (p. 84. bei Kimmel) den ersten Menschen vollkommene Unschuld (mali inscientiam et imperitiam), verbunden mit vollkommener Gotteserkenntniß und Gerechtigkeit bei, und sagt übertreibend, daß sie so den Engeln gleich gewesen seien. Dabei aber scheint auch Dositheus in seiner Confession cap. 14. die ursprüngliche, durch den Fall verlorene Vollkommenheit als etwas Uebernatürliches zu betrachten, wenn er sagt: hominem haudquaquam tamen ejus, quam ab optimo Deo acceperat, naturae virtutisque naturalis jacturam fecisse, alioquin enim rationalis non esset ac proinde nec homo: imo vero ejusdem et modo credimus esse naturae, quam, cum crearetur, accepit, imo et eadem naturali virtute utique viva et efficaci (quae est facultas liberi arbitrii) pollere, ita ut possit naturaliter eligere et operari bonum. Metroph. Critop. Conf. c. 3. — Auch unterscheidet der Patriarch Jeremias in den Act. Wirtemb. p. 366. zwischen dem Bilde Gottes als etwas Anerschaffenem und der Aehnlichkeit Gottes, die erst zu erwerben, gleichwie es bei Wegscheider heißt: homo Deo similis non nascitur, sed fit.

Mit dieser katholischen Ansicht konnte sich aber Luther wegen seiner aus Augustins späteren Schriften geschöpften und für ächt biblisch gehaltenen Vorstellungen von der Erbsünde nicht befreunden. Denn wenn der Mensch nach dem Falle das göttliche Ebenbild in seiner vernünftigen Natur noch besitzen und in der justitia orig. nur eine übernatürlich verliehene Vollkommenheit verloren haben sollte, so konnte die Erbsünde keine reelle Verschlimmerung der menschlichen Natur und die concupiscentia nicht etwas Sündhaftes und Strafbares sein. Und daher behauptete denn Luther, daß die justitia origin. (die vollkommene Weisheit und Heiligkeit) das göttliche Ebenbild selber (im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes) sei und im

Anfange mit zur Natur des Menschen (oder, wie er sich einmal weniger genau ausdrückt, zum Wesen desselben) gehört habe. Vergl. Comment. in Genes. c. 3.: Vide, quod sequatur ex illa sententia, si statuas, justitiam orig. non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christrum, cum justitia origin., tanquam res aliena, a natura nostra ablata est et integra naturalia manent? und ebendaselbst die Behauptung: justitiam orig. non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt.

Und dies ist denn auch die Meinung unserer symbolischen Bücher, die zwar von dem göttlichen Ebenbilde nur gelegentlich im Art. von der Erbsünde handeln, aber es nirgends von der justitia origin. unterscheiden, sondern diese immer als das Wesentliche, als den Hauptbestandtheil desselben hervorheben und zuerst nennen (nach Coloss. 3, 10. Ephes. 4, 24.). In der Augsb. Confession wird es noch nicht erwähnt. In der Apologie aber geht Melanchthon auf eine Beschreibung desselben ein, um den Begriff der Erbsünde festzustellen. Er sagt dort p. 53: Vetus definitio recte intellecta prorsus idem dicit (quod nos), cum ait, peccatum originis carentiam esse justitiae originalis. Quid est autem justitia? Scholastici hic rixantur de dialecticis quaestionibus, non explicant, quid sit justitia originalis. Porro just. in Scripturis continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque, quae praecipit de timore Dei, de fide, de amore Dei. Itaque justitia orig. habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit (Gen. 1, 27.) hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae

Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus? — Sic interpretantur similitudinem Dei Irenaeus et Ambrosius . . . . et Paulus ad Ephesios (5, 9.) et Colossenses (3, 10.) ostendit, imaginem Dei notitiam esse Dei, justitiam et veritatem. Nun ist zwar darin nicht gesagt, ob diese ursprüngliche geistige und sittliche Vollkommenheit mit zur Natur des Menschen gehört habe, aber es geht das doch schon ziemlich deutlich aus den Worten hervor: aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, womit den ersten Menschen eine von Natur völlig ausreichende Kraft zum wahren Guten zugesprochen (vergl. p. 54: non actus tantum, sed dona et vim ad haec efficienda) und jene habituelle Weisheit und Gerechtigkeit als eine von Natur ihm eigene beschrieben wird; ganz deutlich aber erhellt es aus der Bemerkung p. 52: propriis viribus posse diligere Deum super omnia — — quid est aliud, quam habere justitiam originalem? Und ebenso heißt es dann auch F. C. p. 640: Peccatum orig. est privatio concreatae in paradiso justitiae originis seu imaginis dei (worin zugleich liegt, daß eben mit der just. orig. das göttliche Ebenbild selber verloren ist). Vergl. auch Conf. Saxon., wo die just. orig. genannt wird in ipsa hominum natura lux in mente et conversio voluntatis ad Deum etc.

Und so besteht denn das göttliche Ebenbild nach unsern Symbolen nicht etwa schon in der den Menschen verliehenen Intelligenz und Willensfreiheit, als an welchen es blos haftet, sondern zuvörderst in einer besondern ursprünglichen Vollkommenheit und moralischen Güte (Carpzov) dieser Kräfte, in dem natürlichen Vermögen, Gott recht zu erkennen, zu lieben, zu vertrauen (liberum arbitrium), aber dabei zugleich auch — was von mehreren, wie von Rettberg a. a. O. p. 27. mit Unrecht auf die Seite gestellt wird — in einer gleich von vornherein positiv guten, obwohl flexibeln Willensrichtung, in einer menschlich vollkommenen habituellen Weisheit und Heiligkeit, und in einem richtigen, der Vernunft conformen Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe, wie auch in vollkommener Gesundheit des Leibes[4]). Und daraus ergiebt sich denn auch, was zugleich mit aus der

4) *Quenstedt* theolog. didact.-polem. II, 17: Imago Dei (specialiter et proprie accepta) non est quaerenda in illis rebus, quae post lapsum in homine adhuc supersunt . . . . quia imago Dei per inobedien-

Lehre von der Erbsünde folgt, daß diese den ersten Menschen zwar natürliche (uns nun erst aus Gnaden wieder zu Theil werdende) justitia originalis doch nur ein bloßes Accidenz der menschlichen Natur, nicht etwas Wesentliches (die essentia formalis) derselben war, wie Flacius meinte [5]), aber wohl, wie aus der Erbsündenlehre folgt, propagabilis. Die noch genauere Distinction aber, daß sie nicht ein ab extra, sondern intus accedens, und zwar propagabilis, aber doch nicht ex natura per se et necessario velut proprium inseparabile emanans (Hollaz), etwas aus der Natur nothwendig Resultirendes gewesen sei, findet sich in den symbolischen Büchern nicht. Außerdem aber wird in diesen jedenfalls auch die nicht ausdrücklich erwähnte Unsterblichkeit des Leibes mit zum göttlichen Ebenbilde gerechnet, weil sie ja fast schon unter gewissen Bedingungen aus dem aequale temperamentum corporis („fein vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Ge-

---

tiam primi Adami amissa, per obedientiam secundi Adami est nova creatione reparanda .... Distinguendum inter substantiam hominis seu materiam ipsam et id, quod ei ... arctissime adhaeret et illam accidentaliter, intrinsece tamen perficit; sive distinguendum inter naturam ipsam et ejus qualitates, sive perfectiones in qualitatibus: non illam, sed has notat imago Dei. Paucis: illa non est homo, sed in homine, h. e. non est homini substantialis sive essentialis (Flacius), sed accidentalis. — Baier Compend. p. 300: Haec sapientia, justitia et sanctitas primorum hominum ita obtinet rationem imaginis div., ut ea sola atque unica sit, a qua homo, absolute loquendo, imago Dei appellari possit.

5) F. C. p. 577: Est etiam diligenter observanda varia significatio vocabuli naturae .... Quandoque enim ipsam hominis substantiam significat .... Interdum vero per vocabulum naturae intelligitur ingenium, conditio, defectus, aut vitium .. in ipsa natura insitum et inhaerens. Et in hac posteriore significatione werde es hier gebraucht. p. 651: Quod vero ad Latina vocabula, substantiae et accidentis attinet, in publicis concionibus ... ab iis abstinendum censemus .... (Tenendum tamen): quod omne, quidquid est, aut substantia sit, aut accidens, quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest..... Et Augustinus constanter loqui solet: Peccatum originale non est ipsa natura, sed accidens vitium in natura, 652.

blüt") resultiren mußte[6]) und auch der leibliche Tod gewöhnlich als Strafe des Sündenfalles dargestellt wird; vergl. Apolog. p. 196: sic et mortem corporis propter peccatum Deus homini inflixit et post peccatorum remissionem propter exercendam justitiam non ademit. Das dominium in creaturas wird aber nicht erwähnt.

Es liegt in dieser Lehre unserer Kirche unverkennbar eine tief sentimentale und zugleich hoch begeisternde Poesie. Denn wenn der Mensch von Natur so war, wie er hier geschildert wird, und der von den Katholiken angenommene status purorum naturalium und sittlicher Indifferenz als eine reine Negation ein Unding ist: wie hoch war dann des Menschen Würde, und wie tief sind wir jetzt gefallen und verderbt! Aber wie viel Aufforderung haben wir dann auch in uns selber schon, in Christo eine Gottähnlichkeit uns wieder anzueignen, in der nichts Uebermenschliches, sondern nur die verloren gegangene Integrität der menschlichen Natur liegt. Doch fragt sich dabei freilich, ob in dieser Poesie keine Uebertreibung ist.

Die reformirte Symbollehre stimmt hier vollkommen mit der lutherischen überein. Sie tritt zunächst, in der Conf. Helv. 7, dem Materialismus mit der Erklärung entgegen: dicimus, constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona: anima immortali, utpote quae separata a corpore nec dormit nec interit etc. (vergl. Conf. Basil. 7.), und dann stellt sie den Urstand der Menschheit, wie die unsrige, als einen status integritatis und perfectionis dar, als einen Stand, in welchem der Mensch in dem ihm anerschaffenen göttlichen Ebenbilde nicht nur die rechte Richtung und Kraft zur wahren Gotteserkenntniß und Heiligkeit, sondern auch letztere selber mit besessen habe. Helv. II. c. 8: Fuit homo ab initio a deo conditus ad imaginem dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate

6) Vergl. dazu Quenst. a. a. O. II, 8: Distingue inter immunitatem a morte absolutam .... et hypotheticam seu ordinatam, quae fuit in primo statu, scil. quousque non peccaret homo, quaeque non excludebat usum cibi ac potus, et praesertim esum arboris vivificae, sed includebat, quibus mediis naturaliter poterant vitam perpetuare protoplasti. Aliud est, non posse mori, aliudque posse non mori. Hoc peccatoribus omnibus, illud Adamo integro, istud beatis competit.

et rectitudine deficiens etc. Conf. Belg. art. 14: Credimus, deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse et efformasse, bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. Scot. 2: confitemur et agnoscimus Deum creasse hominem, videlicet primum nostrum parentem Adamum, in imaginem et similitudinem suam. Cui sapientiam, dominium, justitiam, liberum arbitrium et claram sui ipsius notitiam dedit: adeo, ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio. — Canon. Dordr. 3, 1: Homo ab initio ad imaginem dei conditus vera et salutari sui creatoris et rerum spiritualium notitia in mente et justitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit. Und aus den hier angeführten Stellen sieht man auch, daß hier unter dem göttlichen Ebenbilde bald die Befähigung zu allem Guten, bald die factische Conformität mit Gottes Willen, bald auch beides zugleich (ganz so wie in der Apol. C. A.) verstanden wird, einigemal aber auch schon im allgemeinen die intelligente und ethische Natur des Menschen. Hier aber wird das Wort imago Dei, gerade wie bei Quenstedt und andern lutherischen Dogmatikern, die diesen Gebrauch zuließen, doch nur improprie und sensu latiori von des Menschen substantiellen Kräften gebraucht, und wenn es auch eine Maxime vieler reformirten Theologen sein mag, unter dem göttlichen Ebenbilde jenes Substantielle und darum Unverlierbare zugleich mit zu begreifen, so blieb doch auch ihnen die justitia originalis immer der wesentliche und vornehmste Theil des göttlichen Ebenbildes [7]). Vergl. Calvini Instit. I, 15, 4: Id vero (quid sit imago div.) non aliunde melius quam ex reparatione corruptae naturae cognosci potest (de qua confer Col. 3, 10. Eph. 4, 24.). . . Priore loco agnitionem ponit (Apost.), altero

---

7) Vergl. dazu Burmann, synopsis theologiae (Utrecht 1671) p. 383: Imago Dei hisce tribus fere absolvebatur partibus. Primo antecedenter ea consistebat in spirituali et immortali animae natura inque intelligendi et volendi facultate, secundo formaliter et praecipue in animi dotibus, sapientia et sanctitate, tertio consequenter in hominis totius (etiam corporis) immortalitate et in dominio in creaturas. Vergl. Calv. a. a. O. I, 15, 4.

autem sinceram justitiam et sanctitatem: unde colligimus initio in luce mentis, in cordis rectitudine, partiumque omnium sanitate conspicuam fuisse Dei imaginem. Quanquam enim fateor synecdochicas esse loquendi formas, non potest tamen principium hoc convelli, quod in renovatione imaginis Dei praecipuum est, in ipsa etiam creatione tenuisse summum gradum. Wenn daher Calvin (I, 15, 4.) schreibt: Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse imaginem dei, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid superest, horrenda sit deformitas, so redet er eben hier von der imago sensu latiori oder essentialis, denn die eigentliche, accidentielle ist auch nach seiner Meinung verloren. Auffallend aber bleibt bei ihm doch eine Stelle, a. a. O. II, 2, 12, wo er fast den protestantischen Standpunkt zu verlassen scheint, indem er schreibt: Illa vulgaris sententia, quam sumserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem, quam justitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent [8]). . . Haec omnia cum nobis restituat Christus, adventitia censentur, et praeter naturam, ideoque fuisse abolita colligimus. Rursum sanitas mentis et cordis rectitudo simul fuerunt ablata, atque haec est naturalium donorum corruptio. Hier scheint er an dem Wesentlichen des göttlichen Ebenbildes die positive und habituelle Gerechtigkeit und Heiligkeit von der bloßen ursprünglichen Güte und Integrität der menschlichen Natur zu unterscheiden und, indem er sie etwas Uebernatürliches nennt, als ein donum supernaturale und superadditum im katholischen Sinne zu betrachten; aber letzteres anzunehmen verbietet doch schon der letzte Satz, wo er des Menschen Geist und Herz nicht im Widerstreit zwischen dem Guten und Bösen, sondern gleich mit der rechten Befähigung und Richtung auf das Gute geschaffen denkt und also jene rectitudo cordis selber nicht mit Bellarmin (de gratia primi homin. c. 5.) für ein donum supranaturale, et quidem per se, non per accidens ansieht, daher er denn auch die

8) Sect. 16. nennt er sie **gratuita dona**. In den Can. Dordr. p. 713. werden sie richtiger dona spiritualia genannt.

justitia originalis nicht mit den Katholiken für ein donum supernaturale per se (quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae), sondern nur für ein supernaturale per accidens ansehen konnte, nicht für ein schlechthin und äußerlich Uebernatürliches, sondern nur für ein Uebernatürliches insofern, als es nicht mit Nothwendigkeit aus der Integrität der menschlichen Natur resultirte und der Mensch nicht bonus per essentiam (im Besitz einer sanctitas essentialis), sondern immer nur per participationem dei war, auch bei der Integrität seiner Natur immer noch der Hülfe (der Gnade, des Geistes) Gottes bedurfte, ad constanter bene operandum, quo posset continuare, si vellet. Und letzteres, was mit Calvins Ansicht von der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade und der Election zusammenhängt, kommt hier ganz besonders in Betracht, daß ihm nämlich auch die justitia originalis zwar wesentlich ein Product des menschlichen freien Willens, aber doch nur des durch Gottes Geist freien und in der Freiheit sustentirten Willens war [9]).

---

9) Und dieselbe Ansicht hatte ja auch Luther in seiner Schrift de servo arbitrio ed. Jen. III, p. 185: Etsi primus homo non erat impotens, assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens, absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, i. e. obedientiam, quia spiritus illam non addebat, quod nos sine spiritu possemus in bono amisso? — Richtiger aber und mehr im Interesse des Protestantismus ist es allemal den Begriff der Gnade und des Uebernatürlichen gar nicht auf dieses Gebiet anzuwenden; und darin stimmen auch die meisten reformirten mit den lutherischen Theologen auf Grund der symb. Bücher überein. Alstedt theolog. didact. 263: Nullo modo dici potest, quod haec imago Dei fuit supernaturalis. Ryssen I, 198. Sanctitas illa non fuit supernaturalis. Ebrard a. a. O. S. 336. Die Lehre von dem adjutorium gratiae (cooperantis) hat nur einen Sinn und Consequenz, wenn man von der gratia creationis (der natürlichen Begabung des Menschen) ächt katholisch mit dem Lombarden (Lib. II, dist. 22 f.) denkt: poterat homo per auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum, poterat bene vivere quodammodo ... sed non poterat sine alio gratiae adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeter-

Vergl. Instit. II, 2, 1: Nam si ne tum quidem hoc homini concessum fuit, ut in se gloriaretur, quum Dei beneficentia summis ornamentis esset insignitus, quantum nunc humiliari convenit, ubi ob suam ingratitudinem ab eximia gloria in extremam ignominiam deturbatus est? Pro eo, inquam, tempore, quo in summum honoris fastigium evectus erat, Scriptura nihil aliud ei tribuit, quam quod creatus esset ad imaginem Dei: quo scil. insinuat, non propriis bonis, sed Dei participatione fuisse beatum. Vergl. II, 3, 10. 13.

Die Arminianer wollen nicht gerade läugnen, daß die ersten Menschen in dem göttlichen Ebenbilde Gaben besessen haben, mit denen jetzt keiner geboren wird, nämlich nicht blos eine vollkommene Unschuld und unversehrte Geistes- und Willenskräfte, sondern auch eine gewisse Weisheit und eine bestimmte Richtung des Willens auf das Gute; aber sie streiten ihnen jenen hohen, von den Orthodoxen gerühmten, Grad von Weisheit und Heiligkeit ab, bei dem es ihnen, wie sie sagen, würde unmöglich gewesen sein zu sündigen; sie meinen, daß die Orthodoxen sich selber widersprechen, wenn sie einerseits einräumen, daß Gott den Menschen flexibilem (justum et mutabilem) geschaffen habe, non talem, qui non posset nec vellet unquam peccare, und doch wieder von einer vollkommenen Weisheit und Gerechtigkeit reden. Uebrigens betonen sie stark mit die Herrschaft über die Creaturen, und läugnen, daß Adam einen unsterblichen Leib besessen habe, ohne es bestreiten zu wollen, daß er zur Unsterblichkeit bestimmt gewesen und ohne Sünde vom Tode würde verschont geblieben sein. Conf. Remonstr. 5, 5: intellectu etiam puro animoque integro et libera voluntate aliisque affectibus integris ornavit (eos) Deus, quin et necessaria in isto statu sapientia, integritate gratiaque varia sufficienter instruxit, non solum ut in caeteras creaturas imperio ac dominio recte uti scirent, sed ut dei etiam . . . erga se voluntatem recte intelligerent suamque propriam voluntatem deo — ultro subjicerent. — Apol. C. Rem. p. 60 b. Qualemcunque justitiam Adamo et Evae attri-

---

nam. So aber dachten die Reformatoren vom Urstande nicht, und daher war es falsch, daß sie aus Liebe zu ihrer Prädestinationslehre, auch hier schon zuletzt Alles von der Gnade abhängig machten.

bueris — — eam volentibus ac lubentibus Remonstrantibus Adamo et Evae attribueris, dummodo justitiam orig. ejusmodi qualitatem aut formam esse non dicas, qua posita impossibile fuerit Adamum peccare et qua non posita impossibile fuerit Adamum non peccare. p. 42: Falsum est, corpus Adami immortale i. e. incorruptibile fuisse; corpus omne animale — — corruptibile esse ratio recta docet. — Limborch theol. chr. 2, 24, 5: Sane homines primos in primaevo suo statu longe perfectioris fuisse conditionis, quam nos, cum in lucem edimur, evidentissimum est. Non enim mens ipsorum fuit tabulae instar rasae, omnique cognitione destituta, sed ipsi scientia actuali fuere praediti et necessaria sapientia in statu illo a deo instructi. . . Non tamen erant omniscii, aderat et ignorantia quorundam, nesciebant se nudos esse vel potius, nuditatem esse indecoram. — Lex naturae — stimulus fuit ac instinctus naturalis ad faciendum quod licitum erat: infantium instar, qui nullo ad legis transgressionem appetitu ducuntur, sed rebus omnibus, quantum necessitas requirit, uti contenti sunt. 2, 24, 10: Primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, dubitandum non est, mors enim poena peccati fuit. Inde vero non recte hominis immortalitas infertur. — 24, 2: Hoc dominio (in omnia creata) Deum proprie refert, estque quasi visibilis Deus in terra super omnes Dei creaturas constitutus.

Die Socinianer, das Göttliche überall in die Macht und Herrschaft setzend, erblicken auch das göttliche Ebenbild vornämlich in der durch Vernunft bedingten Herrschaft über alle niedern Wesen; eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit aber sprechen sie den ersten Menschen ganz ab. Nach ihrer Meinung waren dieselben von Natur sterblich (obwohl vielleicht von Gott, im Fall sie nicht sündigten, aus Gnaden zum Eingang in das ewige Leben ohne den leiblichen Tod bestimmt), geistig waren sie unwissend und unerfahren und sittlich zwar mit dem Vermögen der Freiheit begabt, aber ungeübt im Guten, wie Kinder, und vornherein den Reizen ihrer der Vernunft widerstreitenden Sinnlichkeit ausgesetzt. Faust. Soc. Praelectt. c. 3. (B. Fr. P. I. p. 539.) Dei imago et similitudo ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia in ullum derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu

rerum omnium, praesertim inferiorum. — Adv. Puccium a. a. O. p. 288: Ex quibus verbis (Gen. 1, 26.) apertissimum est, imaginem et similit. illam imperio homini in cetera animantia et in ipsam terram dato contineri, praesertim iis, qui sciunt, Epexegesim figuram apud Hebraeos, qui expositivis particulis non utuntur — — frequentissimam esse, ut hoc loco nihil aliud sit: Et dominetur, quam Qui scilicet dominetur (Bestimmung zur Herrschaft).

Cat. Racov. q. 41: Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco quod ab initio de humo formatus propterea que mortalis creatus fuerit. p. 18: Ab initio homo mortalis creatus fuit i. e. talis, qui non solum natura sua mori potuerit sed etiam, si naturae suae relinqueretur, non potuerit non mori, licet divino beneficio semper in vita conservari posset. — Praelectt. c. 3: Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud dei transgrederetur, revera justum non fuisse, cum nec impeccabilis esset nec ullam peccandi occasionem habuisset. . . . Sed sunt qui dicant, originalem ejus justitiam in eo fuisse, quod rationem appetitui ac sensibus dominantem haberet eosque regentem, nec ullum inter ipsam et illos dissidium esset. Verum nulla ratione adducti hoc dicunt, cum potius ex eo, quod Ad. deliquit, appareat appetitum ac sensus rationi dominatos fuisse nec bene inter hanc et illos antea convenisse.

Die Quäker stellen sich den Urzustand der Menschheit (nach allen ihren Aeußerungen über den Sündenfall zu schließen) ziemlich vollkommen und selig vor; sie lassen erst in Folge der Sünde Adams den Tod in die Welt gekommen sein (den sie indeß einen Gewinn für die Heiligen nennen, und keine Bestrafung wegen der adamitischen Sünde) [10]) und setzen offenbar die ursprüngliche Vollkommenheit Adams darein, daß derselbe einen hellen Schein jenes übernatürlichen Lichtes, eine kräftige Bewegung jenes göttlichen Geistes in sich hatte, durch den der Wiedergeborne in alle Wahrheit geleitet und in die seligste Gemeinschaft mit Gott gebracht wird. Vergl. Apologie (deutsche Ausgabe) p. 61.: „Was das erste anlangt, so will ich die allzusorg-

10) Aehnlich aber auch die Apol. C. A. p. 194: Mors (credentis) sine ullo sensu irae, proprie non est poena.

fältig gesuchten Begriffe (curiosas notiones), welche ihrer viel wegen des Zustandes Adams vor dem Fall haben, vorbeygehen. Unterdessen seynd doch alle hierinnen einig, daß er dadurch ein sehr großes verloren (magnam felicitatem amiserit), nicht allein in Ansehung des äußerlichen Menschen, sondern wegen der wahren Gemeinschaft, so er mit Gott hatte. Dieser Verlust war ihm angedeutet in dem Befehl Gen. 2, 13., „denn welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben.“ Dieser Tod konnte kein äußerlicher seyn, oder die Auflösung des äußerlichen Menschen, denn er sturbe erst etliche hundert Jahr solcher Gestalt hernacher; so daß es nothwendig auf sein geistliches Leben und Gemeinschaft mit Gott zielet. — p. 69.: „Ferner, so ist der Tod, obschon ein Erfolg des Falls, so viel er des Menschen irdische Natur angeht, bei denen Heiligen kein Sold der Sünden, sondern vielmehr ein Schlaf, wodurch sie vom Tod zum Leben durchdringen.“ — p. 61.: „so wir nun feststellen mögen, daß Adam in seiner Natur — — weder einen Willen noch Licht behalten, welche fähig gewesen wären, ihm die Erkenntniß in geistlichen Dingen zu geben“ ꝛc. — und p. 64., wo geleugnet wird, daß noch etwas von dem göttlichen Ebenbilde zurückgeblieben, wodurch die Heiden Gott erkennen und einige gute Werke verrichten könnten; — denn das geschehe vielmehr durch innere Erleuchtung von oben, durch ein Wiederaufleben des in dem sündigen Menschen erloschenen übernatürlichen Lichtes.

§. 9.

Vom Sündenfall und den Folgen desselben im Allgemeinen.

Wenn nun aber in der protestantischen Kirche gelehrt wird, daß die ersten Menschen vollkommen gut geschaffen waren, indem sie nicht nur die Fähigkeit und die ausreichende Kraft, Gott über Alles zu lieben, sondern auch eine habituelle Weisheit und Heiligkeit besaßen, so darf man doch dabei an keine physische oder supranaturale Nöthigung zum Gutsein denken, sondern nur an eine moralische Liebe zum Guten. Denn sie hatten einen freien Willen, hatten in dem liberum arbitrium eine vollkommene Freiheit und Kraft zum Guten, aber dabei

doch immer auch die Freiheit zu sündigen, und es kann daher von ihnen nicht heißen: non poterant peccare, sondern nur: poterant non peccare. Und so war denn ihr Fall möglich, aber nicht nothwendig; möglich indeß auch nicht ganz in derselben Weise, wie bei uns, da bei ihrer Gottebenbildlichkeit und namentlich bei ihrem aequale temperamentum corporis die Versuchung zur Sünde nicht zuerst von ihrer Natur selber ausgehen konnte, sondern von außen an sie gebracht werden mußte, durch die List und Tücke des Teufels. Dieser also war es, der in Gestalt einer Schlange die ersten Menschen zum Essen von der Frucht des verbotenen Baumes versuchte, und weil sie sich von ihm verlocken ließen und durch das Essen der Frucht einem ausdrücklichen Gebote Gottes zuwider handelten, so fielen sie in Sünde und Strafe.

Mehr als dies läßt sich aus den Symbolen nicht entnehmen und darin stimmen die lutherischen und reformirten mit einander überein. F. C. p. 648.: Quod vero natura hominis corrupta est . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae, qui per peccatum opus Dei in Adamo miserabiliter corrupit. — p. 639.: Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa peccati, sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit, — mit welchen Stellen noch verglichen werden können die allgemeineren: C. A. art. 19.: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, und die Wiederholung in der Apol. p. 220.: tamen causa peccati sit voluntas in diabolo et hominibus, avertens se a Deo, juxta dictum Christi de diabolo: (Joh. 8, 24.) Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur. — Conf. Helv. II. 9.: principio (docemus) qualis fuerit homo ante lapsum, rectus nimirum et liber, qui et in bono manere et ad malum potuit declinare. Belg. 14.: qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. C. Helv. 8.: Damnamus . . Florinum et Blastum, contra quos et Irenaeus scripsit, et omnes qui Deum faciunt authorem peccati . . . . . . Reliquas quaestiones, an Deus voluerit labi Adamum, aut impulerit ad lapsum? aut quare lapsum non impediverit? et

similes quaestiones deputamus inter curiosas . . . . . scientes Dominum prohibuisse, ne homo ederet de fructu prohibito, et transgressionem punivisse; sed et mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei, voluntatis ac potestatis Dei, sed respectu satanae et voluntatis nostrae, voluntati Dei repugnantis. Canon. Dordr. p. 708.: Homo ab initio ad imaginem Dei conditus . . . . . adeoque totus sanctus fuit; sed Diaboli instructu, et libera sua voluntate a Deo desciscens, eximiis istis donis seipsum orbavit.

Die Folgen dieses Sündenfalles aber bestanden für die ersten Menschen darin, daß sie zur Strafe das göttliche Ebenbild, die habituelle Gerechtigkeit wie auch die natürliche Kraft zum Guten (das liberum arbitrium, i. e. vires in spiritualibus) verloren, daß ihre Natur durch diesen Verlust und die nun in ihnen mächtig gewordene prava concupiscentia ganz verderbt wurde, und daß sie endlich, wegen ihrer Sünde mit einer großen Schuld beladen, nun statt der ewigen Seligkeit nur ewige Verdammniß zu erwarten hatten. Und alle diese Folgen des Sündenfalles (peccatum originis originans) erstrecken sich auf alle natürlich erzeugten Nachkommen der ersten Menschen, so daß auch diese alle mit einer großen Erbschuld behaftet und deshalb schon verdammlich sind, wie auch von Natur statt des göttlichen Ebenbildes die Erbsünde an sich haben (peccatum originis originatum), dadurch sie zu allem Guten träg und untüchtig, aber zum Bösen trefflich geneigt und begierig sind, und so wieder nichts als die ewige Verdammniß verdienen. C. A. art. 2.: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei — — quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans etc. — Apol. p. 58.: Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata: mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poenae sunt. — Art. Smalc. III, p. 317. F. C. p. 641.: Poenae peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione hujus peccati imposuit, hae sunt: Mors, aeterna damnatio, et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales et aeternae aerumnae et miseriae, tyrannis et dominium Satanae.

Ebenso die reformirten Symbole. Conf. Helv. II, 8.: Sed instinctu serpentis, et sua culpa, a bonitate et rectitudine

deficiens, peccato, morti, variisque calamitatibus factus est obnoxius. Et qualis factus est a lapsu. tales sunt omnes, qui ex ipso prognati sunt, peccato, inquam, morti, variisque obnoxii calamitatibus. Belg. 14.: sed seipsum sciens et volens peccato, et per consequens morti, ac maledictioni subjecit: dum Diaboli verbis et imposturis aurem praebens mandatum vitae transgressus est — — seque a Deo (vera ipsius vita) per peccatum subduxit atque abalienavit, et totam ipsius naturam corrupit ac vitiavit.

Und nicht weniger streng im Allgemeinen das Trident. Concil, bei dem jedoch der hinkende Bote im Capitel von der Erbsünde nachkommt. Sess. V, 1.: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei . . . transgressus fuisset, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem . . . . et captivitatem sub potestatem diaboli, totumque Adam, per illam praevaricat. offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. — c. 2.: Si quis Adae praevaricationem sibi soli, non ejus propagini asserit nocuisse . . . . . anathema sit.

Anmerkung I. Wenn die protestantische Kirche auf Grund der Symbole von der Ursache des Sündenfalles blos im Allgemeinen lehrt, daß dieselbe nicht in Gottes Willen, sondern in des Teufels Versuchung und in dem Mißbrauch zu suchen sei, den Adam von seinem freien Willen gemacht habe: so kommen bei Calvin und in den früheren Schriften der sächsischen Reformatoren nebenbei noch einige Aeußerungen vor, die sich, streng genommen, mit dieser kirchlich recipirten Ansicht nicht gut vertragen, sondern jenen Fall Adams zugleich als einen von Gott präordinirten erscheinen lassen und darum eigentlich Adams Schuld etwas in Frage stellen, welches letztere Calvin freilich niemals zugiebt. Vergl. Calv. Institut. III, 23, 7.: Negant decretum fuisse a Deo, ut defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis! Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa

Dei omnipotentia, qua secundum arcanum consilium, quod aliunde non pendet, omnia moderatur? Atqui praedestinatio, velint nolint, in posteris se profert. Neque enim factum est naturaliter, ut a salute exciderent omnes, unius parentis culpa. Quid eos prohibet fateri de uno homine, quod inviti de toto humano genere concedunt? . . . . ibid. 8.: Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita . . . Cadit igitur homo, Dei providenta sic ordinante: sed suo vitio cadit . . . Propria malitia, quam acceperat a Domino puram naturam corrupit, et sua ruina totam posteritatem in exitium secum attraxit (vergl. dazu den 6. §. unserer Schrift: von Gottes Werken). — II, c. 3, 13.: (Augustinus) libro de correptione et gratia ad Valentinum (c. 2.) fusius exsequitur, quod breviter, ejus tamen verbis, referam, Gratiam persistendi in bono Adae fuisse datam si vellet: nobis dari ut velimus ac voluntate concupiscentiam superemus. Habuisse ergo illum posse si vellet, sed non velle ut posset: nobis et velle dari et posse. Primam fuisse libertatem, posse non peccare, nostram multo majorem, non posse peccare. (Adam hatte von Natur den rechten freien Willen; daß er aber das Gute beharrlich wollte, bedurfte er der Gnade, die den Willen fortwährend inflammirte, und indem ihm Gott diese entzog oder gar nicht mit gewährte, permittirte er wollend die Sünde.)[1]) — Ganz

---

1) Vergl. noch I, 15. 8: Potuit igitur Adam stare si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est . . . . . Si quis objiciat, quasi in lubrico fuisse positam, quia imbecilla esset facultas, satis ad tollendam excusationem valuit ille gradus: neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura: sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est: quando in

so hatte aber auch Luther in der schon angezogenen Stelle (de servo arbitrio, opp. lat. Jen. III, 185.) geschrieben: Etsi primus homo non erat impotens, assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle — — obedientiam, quia Spiritus illam non addebat, quid nos spiritu possemus in bono amisso?[2]) Und ebenso auch Melanchthon noch in der Ausgabe der loci theol. von 1525: Eveniunt omnia juxta divinam praedestinationem, cum externa opera, tum internae cogitationes in omnibus creaturis... Omnia necassario evenire scripturae docent. Aber den Fall Adams hütete er sich schon in der ersten Ausgabe seiner Loci als von Gott mit prädestinirt zu betrachten; er hielt vielmehr dort den infralapsarischen, freilich ganz unbefriedigenden, Standpunkt Augustin's ein, nach welchem Adam nicht fiel, weil Gott seine Hand von ihm abzog, sondern vielmehr umgekehrt die Gnade verlor, weil er, seine Freiheit mißbrauchend und die Gnade verachtend, fiel; vergl. edit. Augusti p. 19.: Deus cum condidisset hominem sine peccato, aderat ei per Spiritum suum, qui hominem ad recta inflammaret. Idem spiritus gubernaturus erat omnem Adae posteritatem, nisi lapsus fuisset Adam. Jam posteaquam deliquit Adam, aversatus est Deus hominem, ut non adsit ei gubernator spiritus. Und von 1527 an gab er überhaupt die Lehre von einer absoluten Prädestination, durch die Gott allemal irgendwie zu einer Ursache des Bösen gemacht wurde, immer mehr auf, indem er sich fest an den Satz hielt: Gott kann nichts Böses wollen, noch thun, und daraus schloß, daß die Sünde ihre Causalität blos in dem Willen der Bösen haben, und es darum eine gewisse Freiheit des menschlichen Willens und eine Contingenz geben müsse, die bei der stets kräftigen und allumfassenden Wirksamkeit Gottes, in dem Alles lebt, wohl denkbar sei, wenn man nur zwischen

---

ejus arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. Cur antem perseverantiae virtute eum non sustinuerit, in ejus consilio latet: nostrum vero est ad sobrietatem sapere.

2) Worauf ihm Erasmus im Hyperaspistes antwortete: Si dicat, Adam peccasse subtracta gratia, tota calamitatis invidia recidit in Deum, qui praeter culpam Adae subtraxerit gratiam! (Opp. Basil. 9, 1405.)

einer allgemeinen, blos die Natur, wie sie ist, erhaltenden und einer besondern fördernden Wirksamkeit Gottes unterscheide, und blos jene bei dem geschehenden Bösen statuire, diese aber auch bei dem Guten, und überdies bedenke, daß das Böse immer nur ein Negatives, ein Defect an der von Gott erschaffenen Substanz sei. Ebendarum urtheilte er denn auch insbesondere von der Ursünde: Eva comedens pomum, non regitur luce Dei; illud non regi luce Dei et voluntatem a deo aversam esse, defectus esse, non obscurum est . . . Nec propterea Deus est causa peccati. Etsi enim sustentat aliquantisper naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab eo, et voluntas libera Evae proprie et vere erat causa suae actionis ac sponte se avertit a Deo. — Deus sic agit cum voluntate, sustentans et juvans ordine agentem, sed non juvans ruentem contra ordinem, etsi eam sustentat. Sic enim condidit voluntatem Evae, ut esset liberum agens, quod posset tueri ordinem aut deficere. Corp. Philipp. (loc. theol.) p. 325—330.

War das nun so ziemlich Melanchthon's Ansicht schon um 1530, so können uns eigentlich die Worte in dem schon einmal angezogenen 19. Art. der Augsb. Confession: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, ... quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, gar kein Bedenken machen, selbst wenn wir sie mit auf die Ursünde beziehen, an die aber hier nicht mit gedacht zu sein scheint. Wir haben dann die rechte Erklärung von non adjuvante Deo in dem Obigen. Aber bedenkenerregender lauten freilich die Worte in der deutschen Confession, wo es heißt: „so Gott die Hand abgethan; denn darnach wäre der Sündenfall als eine Folge der entzogenen Gnade zu betrachten. Und ehe wir das annehmen, wollen wir doch ja dabei stehen bleiben, daß Melanchthon gar nicht an die Ursünde gedacht habe, und uns überdies mit an seine und seiner Zeit ziemliche Unbeholfenheit in der deutschen Sprache erinnern und den deutschen Text nicht zur Erklärung des lateinischen herbeiziehen, sondern eher aus diesem erklären. Denn bedurften die ersten Menschen zum Beharren im Guten durchaus noch einer übernatürlichen Unterstützung, war es um die beharrliche Richtung ihres freien, aber leicht flexibeln Willens auf das Gute geschehen, wenn

Gott durch seinen Geist ihn nicht gubernirte: wie kann man dann eigentlich noch sagen, sie hätten bei einer solchen Willensschwäche und Abhängigkeit von Gottes Gnade das posse stare gehabt und aus eigener Kraft Gott über Alles lieben können? Um wie viel stand es dann eigentlich noch besser mit ihnen, als Bellarmin meint, und was war dann der gubernator spiritus, dessen sie bedurften, anders als das aureum frenum, von dem dieser redet? Und wie kann man dann sagen, daß sie vor dem Falle im Besitz des liberi arbitrii gewesen seien, da dieses bis dahin doch immer durch die Gnade einigermaßen gebunden war? [3]) Oder wie kann man dann noch von Gott, wenn er die ersten Menschen in Folge der noch mit nichts verschuldeten Entziehung dieser Gnade fallen ließ, behaupten wollen, daß ihr Fall nicht von ihm prädestinirt gewesen sei? Und wenn das Calvin offen zugiebt, wie kann er dann ohne die ärgsten Sophismen behaupten wollen, daß die ganze Schuld davon doch allein auf die ersten Menschen falle? In richtiger Erwägung dessen haben daher auch viele reformirte Theologen, in Uebereinstimmung mit den unsern, jene prädestinatianische Erklärung des Sündenfalls entschieden zurückgewiesen. Burmann a. a. O. II, 6, 30.: Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit. Maresius Confessionis Belgic. Exegesis p. 68.: Non dicendum, Deum positive subtraxisse homini gratiam suam ante peccati actum, quia tunc deus statueretur illius auctor. . . . . . libere abjecit auxilium. Quenst. II, 51.: Non est homo lapsus ex absentia et denegatione gratiae alicujus specialioris etc. Am besten aber schließt man,

---

3) Denkt man sich aber unter dem adjutorium gratiae nicht eine Kräftigung des guten Willens, wie Luther und Melanchthon, sondern läßt man den Willen ganz unafficirt von demselben und sagt mit manchen Reformirten: accepit Adam integritatem naturae . . et bonam voluntatem. Deinde accepit adjutorium gratiae, quo posset se a malo continere . . . si vellet: — wie kann man dann überhaupt noch von einem adjutorium gratiae reden, wenn durch dasselbe eben der Wille nicht gekräftigt worden ist? Und was war dann der gottebenbildliche Mensch vollends, wenn ihm von Natur nicht nur die rechte Beständigkeit des Willens, sondern auch überhaupt die Kraft zum posse stare abging? Man sieht, es ist das lauter Wirrwarr, und Consequenz kann hier nur entstehen auf dem Grunde der katholischen Lehre.

wie schon oben gesagt, den Begriff der speciellen Gnade überhaupt ganz von diesem Gebiete aus, blos den der sustentirenden Erhaltung festhaltend.

Anmerkung II. Im §. ist gesagt, daß wir von Adam an nicht nur Alle mit der Erbsünde behaftet, und wegen dieser vor Gott strafbar und verdammlich, sondern auch überdies mit einer großen Erbschuld beladen sind von Adams Falle her, und darunter ist denn gemeint, daß uns nicht nur die Erbsünde, die uns angeerbte Verderbtheit (peccatum originis originatum), sondern auch die Ursünde selber (peccatum orig. originans) zur Schuld angerechnet werde, eine imputatio peccati Adamitici in reatum seu culpam, die von den meisten Theologen der protestantischen, wie katholischen Kirche angenommen wird und den Erklärungsgrund für die durch keine eigene Sünde verschuldete Fortpflanzung der Erbsünde enthält. Unter den Reformirten weist sie Zwingli und Calvin zurück (Inst. II, 16.: Adam naturam quoque nostram in exitium praecipitavit, neque id suo unius vitio, quod nihil in nos pertinet, sed quoniam universum suum semen, ea in quam lapsus erat vitiositate infecit), aber die späteren lehren sie, und auch die Fom. Consens. Helv. 10.: Duplici nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, irae et maledictioni divinae obnoxins est, primum quidem ab obedientiam, quam in Adami lumbis commisit, deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem. Und ebenso weisen darauf auch unsere Symbole hin; vergl. F. C. p. 639. b.: propter hanc corruptionem et primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis Lege dei accusatur et condemnatur, — und weiter unten, mit Berufung auf die Apologie: quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus, ut Ap. testatur Rom. 5, 12 ff. Eph, 2, 3. Vergl. auch C. A. variatam p. 12. (bei Hase): intelligimus autem peccatum originis, quod sic vocant S. Patres .... videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei . . . et ipsam corruptionem humanae naturae. Nur soll man nach F. C. p. 575 nicht sagen: peccatum orig. tantummodo reatum et debitum esse ex alieno peccato, absque

ulla naturae nostrae corruptione, in nos derivatum (vergl. dazu Carpzov Isag. p. 1177). Den biblischen Beweis für diese imputatio peccati Adamit. in culpam (die eigentlich schon aus der imputatio desselben in poenam, aus dem Satze der Apologie p. 58.: defectus (just. orig.) et concupiscentia sunt poenae et peccata folgt) fand man vornämlich Röm. 5, 12 ff., außerdem aber auch Hebr. 7, 10., in dem den Zehnten in seines Großvaters Lenden mitgebenden Levi. In jener Stelle hatte man früher das ἐφ' ᾧ durch in quo übersetzt (in cujus lumbis) und Adam als das caput naturale oder foederale des menschlichen Geschlechts gedacht, und jetzt, wenn man es mit Luther durch quia übersetzte, glaubte man auch wieder des Zusammenhanges wegen, weil auch die Kinder wegen der Sünde sterben sollen, in Adamo suppliren zu müssen. (Quenst. II, 58. Boener inst. symb. p. 193.) — Vergl. hierzu Ebrard, christl. Dogm. I. S. 508 ff., wo zugleich nachgewiesen wird, daß die Lutheraner als Traducianer einer solchen Erklärung der Erbsünde aus der Erbschuld gar nicht bedürfen, und die Reformirten als Creatianer die noch ungeschaffenen Seelen dabei schon als Rechtssubjecte denken.

Anmerkung III. Da die Erbsünde an allen, aber nur an allen natürlich gezeugten Menschen haftet, so muß Christus von ihr frei gewesen sein. Dies lehren Katholiken und Protestanten, und den Socinianern kann es nicht einfallen, Christo diese Prärogative zu bestreiten, weil sie überhaupt an keine Erbsünde glauben, aber auch Christum nicht zu den natürlich gezeugten Menschen rechnen und ihm darum eine vollkommene Heiligkeit zuerkennen. Vergl. dazu von protestantischer Seite Catech. maj. p. 495.: quod homo factus et e Spiritu S. et Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus sit, ut esset peccati Dominus. F. C. p. 574.: Filius Dei unione personali illam humanam naturam, sed sine peccato, assumpsit. p. 648. Conf. Belg. 18. Angl. 15.

In der katholischen Kirche aber hat sich daran seit dem 12. Jahrhundert auch die Lehre von der sündlosen Empfängniß (immaculata conceptione) der Maria gereiht, wonach auch die Mutter Jesu schon sündlos empfangen worden sein soll. Diese Lehre wurde zwar anfangs von Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Thomas Aquinas u. A. heftig bestritten, aber von Duns Scotus vertheidigt und dann von dem Basler Concil 1439 zum Dogma erhoben und von Sixtus IV.

(1483) bestätigt, wenigstens vor dem Vorwurf der Ketzerei sicher gestellt. Die Dominikaner indeß bestritten sie auch nachher noch gegen die scotistischen Franciskaner, und obwohl sie dann wiederum mit Berufung auf die Constitutionen des genannten Papstes von dem trident. Concil (Sess. 5.) bestätigt worden ist (in den Worten: non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genetricem, sed observandas esse constitutiones etc.): — so hat es doch auch nachher nicht an Gelehrten gefehlt, die diese Lehre bei all ihrer Probabilität doch nicht für ein ausdrückliches Dogma der Kirche ansehen wollten, weil das trid. Concil nicht darauf dringe und das basler nicht von der römischen Curie bestätigt sei.

Die protestantischen Symbole reden nie von einer unbefleckten Empfängniß der Maria, sondern verwerfen sie vielmehr. Declar. Thor. 3, 4.: Omnes homines, solo Christo excepto, in peccato orig. concepti et nati sunt, etiam ipsa Sanctiss. Virgo Maria. Dabei reden sie aber immer in den erhabensten Ausdrücken von der Maria und nennen sie beatam, puram et intemeratam, divam virginem, sanctissimam, Deiparam. Apol. p. 225. Conf. Belg. 18. F. C. p. 607. Declar. Thor. p. 672. (bei Niemeyer). Luther erklärt in der Kirchenpostille: „es stehe von dieser Lehre kein Buchstabe im Evangelio, aber Gedanken seien zollfrei, jeder möge denken, was er wolle, nur dürfe er keinen Artikel des Glaubens daraus machen." Er selber erklärt sich die Sündlosigkeit Christi so: es habe in dem Augenblick der jungfräulichen Empfängniß der heil. Geist den sündlichen Fleischklumpen geheiligt und das Gift des Teufels und der Sünde davon abgewischt, während andere Theologen meinen, es sei durch den heiligen Geist ein ovulum im Schooße der Maria von der Erbsünde frei erhalten worden (von Adam an präservirt).

Die griechische Kirche erkennt der Maria als ein besonderes Geschenk Sünd-, aber nicht Erbsündenlosigkeit zu und vergleicht sie mit den Patriarchen, Propheten und Heiligen. Conf. Dosith. p. 433 bei Kimmel.

§. 10.

Von der Erbsünde insbesondere.

Während nun aber Katholiken und Protestanten eine von Adam her fortgepflanzte Verderbniß der menschlichen Natur annehmen, die sie Erbsünde nennen, so denken sie doch ganz verschieden von der Größe und dem Grade derselben, so wie auch darüber, wie weit sie eigentlich Sünde ist und Schuld involvirt. Die Katholiken verstehen unter der Erbsünde eigentlich nur etwas Negatives, den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit, wegen dessen der Mensch von Natur vor Gott ein Sünder ist und in seiner Natur einen Hang zur Sünde, eine besondere Trägheit zum Guten hat. Da aber jene justitia originalis nur eine übernatürliche Gnadengabe war, so ist durch ihren Verlust die menschliche Natur nicht ganz und gar verderbt, sondern nur etwas verwundet worden, und es kann daher die nun in ihr hervorgetretene Concupiscentia nicht an sich selber etwas Sündhaftes sein, weil sie etwas Natürliches ist, sondern höchstens mit insofern unter den Begriff der Erbsünde gestellt werden, als sie aus dieser hervorgeht und zur Sünde verleitet. Und letzteres wurde um so fester gehalten, als selbst Augustinus bei seiner strengen Lehre, daß durch Adams Fall unsere Natur ganz verderbt, voll böser Lust und ohne alle Kraft zum Guten sei, die Concupiscenz doch nicht immer im eigentlichen Sinne Sünde zu nennen gewagt hatte; vergl. de nupt. et concup. I, 23: (Concupiscentia) sic vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum: sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itaque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum — quod pigros facit. Daher findet man im Mittelalter selber bei Augustin's Verehrern, einem Anselmus, Petrus Lombardus, Thomas Aquinas, nicht den strengen protestantischen Erbsündenbegriff, am wenigsten bei Duns Scotus und andern freier gesinnten Lehrern. Petrus Lombardus definirte sie mit Augustinus zwar als etwas Positives, als Concupiscenz, aber diese dachte er doch auch wieder nur als einen dem Fleische, der Sinnlichkeit inwohnenden Zunder der Sünde, nicht als böses Herz und bösen Willen; vergl. Sentent. Lib. II. dist. 30.

(p. 179. ed. Lugd.): Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scil. concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. . . . Nomine autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. . . . Vitium est, quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. — Dist. 31: Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem: quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. . . . Hoc autem fides Catholica respuit et tanquam veritati adversum damnat: quae non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur a parentibus. . . . Unde caro ipsa, quae concipitur, in vitiosa concupiscentia (carnalis copulae) polluitur et corrumpitur, ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur. — Selber Thomas Aquinas, der die Erbsünde formaliter in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und materialiter in der Concupiscenz bestehen ließ, sah doch zuletzt in ihr auch weiter nichts als eine aus dem defectus origin. justitiae (per quam perfecte ratio continebat inferiores animae vires et ipsa ratio perficiebatur a Deo ei subjecta, eine bloße vulneratio naturae, zwar auch der höhern geistigen Natur und des Willens, aber keine solche Corruption derselben, bei welcher der Mensch beim Werk seiner Besserung gar nichts mit thun könne. (Summa. P. II, 1. qu. 81. 82. 85. art. 3, bei von Cölln, S. 134.). Duns Scotus aber erklärte zwar die Erbsünde auch als carentiam justitiae originalis debitae, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae, aber eben nur als den Schuld involvirenden Defect einer übernatürlichen Gnadengabe, bei dem der Natur des Menschen immer noch einiges Vermögen zum Guten unter dem Beistande der Gnade geblieben ist, und von der Concupiscenz, als Sinnlichkeit gedacht, sagte er, daß sie an sich nichts Sündliches sei, aber wohl das Materiale der Erbsünde bilde, quia per privationem justitiae orig. (quae erat veluti fraenum ipsam cohibens) ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia, eine Meinung, die von den Francis=

kanern noch auf dem tridentiner Concil vertheidigt wurde, so daß dieses alle Mühe hatte, durch möglichste Verhüllung des darin liegenden Semipelagianismus den etwas strengern Dominikanern gerecht zu werden.

Das tridentiner Concil redet wohl von der Erbsünde in ziemlich starken Ausdrücken und betrachtet sie nicht nur als ein schreckliches Erbübel, sondern auch als eine von den Stammeltern auf das ganze Geschlecht durch die Zeugung fortgepflanzte Sünde und moralische Verschuldung vor Gott. Vergl. Sess. 5, 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse et acceptam a deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus hum. transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, anathema sit. — 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Dom. n. Jes. Chr. — anath. sit. Sess. 6. (de justificatione): Declarat Synodus — — oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut ap. inquit, natura filii irae, ... usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut . . . . . inde liberari aut surgere non possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Hiernach erscheint aber doch die Erbsünde, abgesehen von den Uebeln, die mit ihr zusammenhängen, immer nur als etwas Negatives, sie wird wesentlich in den Mangel der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit gesetzt und in die Verschuldung, die wir deshalb alle tragen, und die durch jenen Verlust eingetretene Verdunkelung der Vernunft, sittliche Trägheit und die Concupiscenz gehören, da die justitia originalis eine besondere Gnadengabe war, zur natürlichen Beschränktheit und Unvollkommenheit des menschlichen Wesens und sind nicht an sich selber eigentlich Sünde, weil nichts Abnormes, sondern weil sie von der Ursünde herrühren und zur Sünde führen. Dasselbe erhellt auch insbesondere aus der Erklärung über die Concu-

piscenz, die nur unter Umständen und bedingungsweise Sünde genannt wird, Sess. V, 5: Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apost. peccatum appellat, S. Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Vergl. dazu Catech. Rom. Lib. III. (vom 9. und 10. Gebot, p. 720 bei Danz): Quemadmodum reliqui animi nostri motus non perpetuo mali sunt, ita haec concupiscendi vis non semper in vitio est ponenda . . . Et quidem recta haec concupiscendi vis, Deo auctore, nobis a natura insita est, sed primorum parentum nostrorum peccato factum est, ut illa naturae fines transiliens, usque adeo depravata sit, ut ad ea concupiscenda saepe incitetur, quae spiritui ac rationi repugnant.... Ita hoc interdicto non ipsa concupiscendi vis, qua tum ad bonum tum ad malum uti libet, sed usus pravae cupiditatis, quae carnis concupiscentia et peccati fomes vocatur, ac si animi assensionem adjunctam habeat, semper in vitiis numeranda est, omnino prohibetur. Von einer gänzlichen Verderbniß der menschlichen Natur ist also nirgends die Rede, sondern überall nur von einer großen sittlichen Schwäche derselben, die zu ihrem endlich beschränkten Wesen gehört, und von einer Depravation des menschlichen Lebens, oder unsers jetzigen Zustandes. Darüber kommt selbst der Catech. Rom. nicht hinaus, wenn er Lib. I, 2. c. 1. in der Einleitung zum 2. Artikel erklärt: sed quoniam admirabilis hujus utilitatis fructus maxime ex felicissimi illius status ruina intelligitur, in quo Deus primos homines collocaret, incumbat in hanc curam Parochus, ut fideles communium miseriarum et aerumnarum causam cognoscant. Cum enim a Dei obedientia descivisset Adam, in summam illam incidit calamitatem, ut sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amitteret et reliqua subiret mala. Bellarmin aber belehrt uns darüber ganz deutlich, wenn er (de grat. prim. hom. c. 5.) sagt: Non magis differt status hominis post lapsum a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus

doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae est communis doctorum scholasticorum et recentiorum sententia.

Nach einer so bestimmten Erklärung, daß durch den Fall keine reelle Verschlimmerung der menschlichen Natur selber eingetreten sei, muß es aber auffallen, daß Bellarmin überhaupt noch von einer corruptio naturae redet, und daß er dieselbe, wie er anderwärts andeutet, vornämlich in der Concupiscenz erblickt. Er schreibt (de amiss grat. 5, 5.): non est quaestio inter nos et adversarios, sitne humana natura graviter depravata per Adae peccatum. Id enim libenter fatemur. Neque etiam quaestio est, an haec depravatio aliquo modo ad peccatum originale pertineat, ita ut materiale ejus peccati dici possit. Id enim S. Thomas concedit etc. [1]) Sed tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis invenitur etiam in baptizatis et justificatis, sit proprie peccatum originale. Id catholici negant. Man sieht aber eben aus dieser Stelle, daß er in der durch den Verlust der justitia originalis frei gewordenen Concupiscenz zwar eine corruptio naturae, aber doch nichts erblickt, was an sich den Charakter der Sünde hat und mit zum Begriff der Erbsünde gehört, und daß er daher unter der corruptio nicht eine eingetretene Abnormität versteht, sondern den Zustand der ihres göttlichen Schmuckes beraubten, auf sich beschränkten, sich selbst überlassenen und zur Sünde geneigten Menschennatur, der nach katholischer Lehre aus zwei Gründen nicht sündlich sein kann, einmal weil er etwas natürliches ist, und weil hier der Satz gilt, quod nihil habeat rationem peccat., nisi fiat a volente et sciente.

1) Man denke dabei aber an die oben gegebene Erklärung von Duns Scotus: concupisc. est materiale pecc. orig., quia per privationem justitiae origin. ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia. Von den meisten kathol. Lehrern zur Zeit der Reformation gilt, was Melanchthon im Corp. Philipp. p. 351. sagt: Concupiscentiam tantum intelligunt de sensibus, et intelligunt eam esse appetitionem naturalem, cum deberent eam intelligere ἀταξίαν appetitionum, et simul complecti caliginem mentis et malae voluntatis.

Freilich mochte Bellarmin selber manchmal das Hohle des katholischen Erbsündenbegriffs fühlen, nach welchem die Erbsünde als Sünde wesentlich nur etwas Negatives, der Mangel der übernatürlichen Gabe der Gerechtigkeit, verbunden mit der dafür auf uns von Adam überkommenen Schuld, ist; er mochte manchmal fühlen, daß so am Ende kaum etwas der Natur anhafte, quod veram peccati rationem haberet (wie auch laxe katholische Theologen geradezu behauptet hatten). Darum beschreibt er die Erbsünde öfters, wieder einlenkend (wie es ihm Möhler in der 3. und 4. Ausgabe seiner Symbolik nachgethan hat), negativ als den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und zugleich positiv als eine mit dem Verlust derselben eingetretene Abgewandtheit von Gott und Willensverkehrtheit, und so als eine inhärirende angeborne wirklich sündhafte Beschaffenheit; de amiss. grat. 5, 19: igitur privatio doni justitiae orig. peccatum originale dicitur, quatenus idem est cum aversione a deo habituali, und 17: perversio voluntatis et obliquitas unicuique inhaerens, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, cum primum homines esse incipimus. Aber eine solche angeborne Willensverkehrtheit, die ganz die protestantisch gedachte concupiscentia wäre, verträgt sich durchaus nicht, wenn sie etwas Sündliches sein soll, mit der Lehre, daß 1) die Natur nach dem Falle noch dieselbe sein soll, wie vorher (denn dann müßte sie sündlich geschaffen sein), und 2) quod nihil habeat rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente. Nun sucht sich zwar Bellarmin wieder zu helfen, indem er sagt, man nenne Sünde mit Recht auch das, quod post transgressionem praecepti remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis (die habituelle aversio a deo), und wenn auch die Sünde Adams blos bei diesem eine actuelle und persönliche sei, so seien wir doch alle derselben theilhaft und schuldig: solus enim ipse actuali voluntate illud commisit, nobis vero communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id, quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur, qui ex Adamo nascuntur, quoniam omnes in lumbis Adami existentes in eo et per eum peccavimus, cum ipse peccavit. a. a. O. 17. Man sieht aber, daß er auf diesem Wege gerade wieder zum gemeinen katholischen Erbsündenbegriffe zurückkommt, nach welchem die Erbsünde nur die Zurechnung der Schuld wegen der von Adam verlornen justitia originalis

ist. Vergleiche dazu Baur, der Gegensatz des Katholicismus ꝛc. S. 91 ff.

Noch oberflächlicher, als die römische Kirche, redet aber die griechische von der Erbsünde. Sie hat es von jeher nicht mit der abendländischen, erst tertullianischen dann augustinischen Auffassung derselben gehalten und immer nur einen seit Adams Sünde eingetretenen Verfall des religiösen und sittlichen Lebens, aber nicht eine durch Zeugung fortgepflanzte sittliche Verderbniß der menschlichen Natur, nie eine Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes gelehrt, sondern alle Sünde von der eigenen Wahl und Freiheit des zur Sünde geneigten Menschen hergeleitet [2]). Und ebenso lehrt auch die Conf. Orthod. I. qu. 23 f. (p. 86 ff. bei Kimmel), daß durch Adams Fall zwar alle Menschen sterblich geworden seien und ihre Unschuld und die Vollkommenheit des Verstandes verloren haben, aber nicht die Freiheit des Willens, daß die Seelen nicht fortgepflanzt, sondern von Gott geschaffen werden (S. 93.), und die Erbsünde nicht als ein sündlicher Habitus der menschlichen Natur, sondern als ein Stand der Knechtschaft zu denken sei (87). Und in der Conf. Dosith. p. 433. wird ausdrücklich gesagt: indeque (e lapsu Ad.) originale peccatum seu haereditarium (τὴν προπατορικὴν ἁμαρτίαν τῇ διαδοχῇ) profluxisse, quatenus carnali propagatione hunc in mundum nemo prodeat, quin hujus et onus (τὸ φορτίον) secum afferat et fructus in hoc saeculo persentiat. Hos vero fructus, hoc onus nequaquam peccatum intelligimus, videlicet impietatem, blasphemiam, homicidium . . . et si quid aliud divinae contrarium voluntati ab voluntate prava, non autem a natura, committitur: quum et Patriarchae et Prophetae non pauci, aliique innumeri. (virg. Maria) . . . . nullum istorum aut hujusmodi experti sint peccatorum; at ea dumtaxat, quae divina justitia homini ceu poenam inflixit, nimirum sudores laborum, aerumnas, corporis infirmitates, dolores in partu . . . . mortem corporalem.

Im Widerspruch mit dieser katholischen Ansicht behauptet nun die lutherische Kirche in ihren symbolischen Büchern von der Erbsünde, daß dieselbe zwar wesentlich, aber nicht allein in dem Mangel

2) Aug. Hahn in Illgen's zweiter Denkschrift der histor.-theol. Gesellschaft (Leipzig 1819) p. 51 ff. von Cölln a. a. O. I, p. 343 ff.

der ursprünglichen Gerechtigkeit, am wenigsten in dem bloßen Mangel einer besondern Gnadengabe, sondern in einer gänzlichen Verderbniß unserer Natur und insonderheit in der bösen Lust oder Concupiscenz bestehe, die an sich etwas Unnatürliches und Abnormes und ohne alle wirkliche Sünde schon Sünde ist. Die Lehre unserer Symbole kommt so in folgenden Sätzen zum Abschluß.

1. Die Erbsünde ist eine durch Adams Fall entstandene und verschuldete, auf alle natürlich gezeugten Menschen sich fortpflanzende gänzliche Verderbniß der menschlichen Natur, die negativ und formaliter in dem Mangel des göttlichen Ebenbildes (der justitia originalis) und so in einer großen Verfinsterung der Vernunft und der Kraft, Gott über Alles zu fürchten und zu lieben, positiv aber und materialiter in der dafür eingetretenen bösen Lust, Concupiscenz besteht, d. h. in einer habituellen mächtigen Inclination der Seele, auch in ihren höhern Kräften, zum Bösen (in der ἀταξία omnium appetitionum, in amore nostri inordinato, in lauter Selbstsucht und Feindschaft gegen Gott). Formaliter also ist die Erbsünde (zur Ehre Gottes des Schöpfers) zwar nur etwas Negatives, aber materialiter kann und muß sie doch auch etwas Positives, eine positive Qualität der menschlichen Natur genannt werden [3]). (Wie groß der Defect aller Kräfte zum Guten ist, wird dann gewöhnlich in einem besondern Artikel de libero arbitrio, ausgeführt.) — Vergl. Conf. Aug. art. 2: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia: quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum. Damnant Pelagianos et alios (Zwinli; vergl. Carpzov a. a. O. p. 149), qui vitium originis negant esse peccatum. An diesem Artikel, dessen Definition der Erbsünde keine ganz logisch richtige ist [4]), hatte

3) Vergl. Hutteri Loc. Theol. p. 308 f. Carpzovii Isagog. p. 1173.

4) Dies giebt selbst Carpzov zu (a. a. O. p. 155.), indem er sagt, es sei darin die Erbsünde mehr ihrer Erscheinung, als ihrem Wesen nach beschrie-

die Confutatio zweierlei ausgestellt: 1) quod peccatum orig. sit, quod nascantur homines sine metu Dei, sine fiducia . . ., cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei . . . . potius esse culpam actualem adulti, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet, und 2) quod vitium orig. concupiscentiam dicunt, si ita concup. volunt esse peccatum, quod etiam post baptismum remaneat peccatum in puero. Daher wird dann in der Apologia zunächst der wahre Sinn jenes Artikels gezeigt, und gesagt. primum petimus, ut inspiciatur germanica Conf., haec absolvet nos suspicione novitatis. Sic enim ibi scriptum est: Weiter wird gelehret, daß nach dem Fall Adä alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutter Leib an voll böser Lust und Neigung sind, keine ware Gottesforcht, kein waren Glauben an Gott, von Natur haben können. Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga D. adimere propagatis secund. carn. naturam. Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam, nec posse efficere verum timorem. . . . Ut, cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus et fructus intelligimus, sed per-

---

ben, zu welchen die motus nicht mit gehören; doch komme das manchmal in Definitionen vor, quod non illa tantum memorentur, quae alicujus formale constituunt, sed etiam, quae istud ostendunt; es würden also dort die actus et motus non formaliter, quasi per eos peccat. orig. in se constitueretur, mit zur Erbsünde gerechnet, sondern signatenus, quatenus optime exinde ceu ex effectibus cognoscitur. In der C. A. Variata hat dann Mel. eine bessere Definition gegeben: Intelligimus autem peccatum orig., quod sic vocant S. Patres et omnes Orthodoxi . . ., videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei et mortis aeternae, et ipsam corruptionem humanae naturae propagatam ab Adam. Et haec naturae humanae corruptio defectus justitiae seu integritatis, seu obedientiae origin., et concupiscentiam complectitur. Estque defectus coecitas et inobedientia, scil. carere illa luce ac noticia Dei, quae fuerat futura in natura integra, item carere illa rectitudine, h. e. perpetua obedientia etc.

petuam naturae inclinationem. Dann aber wird auch gezeigt, daß die Concupiscenz aus guten Gründen mit als ein Bestandtheil der Erbsünde aufgeführt worden sei, zumal in jetziger Zeit, wo manche behaupten, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitutem seu conditionem mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio vitio, propter alienam culpam... (sicut ex ancilla servi nascuntur, et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent; vergl. unten die Lehre Zwingli's). Denn als Concupiscenz werde die Erbsünde schon von Augustinus definirt und daß erstere Sünde sei, sage Paulus Röm. 7, 7. und 23, daher es falsch sei, zu sagen, concupiscentiam poenam esse, non peccatum, oder zu behaupten, fomitem esse ἀδιάφορον. p. 57. Zugleich aber wird auch gezeigt, daß der Defect des göttlichen Ebenbildes (der justitia orig.) eben in dem Mangel aller Gottesliebe und alles Gottvertrauens bestehe und in dem Mangel aller Kraft zum Guten, was die neuern Scholastiker nicht verstehen wollten, imo tribuunt humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia etc. Und so wird denn p. 55. erwiesen: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati orig., videlicet defectus illos, non posse Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, h. e., quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum . . . . Bonaventura: cum quaeritur, quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata. Recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia. Et in una istarum responsionum includitur altera. Significat enim nos nascentes afferre ignorationem Dei, incredulitatem, diffidentiam, contemptum, odium Dei. p. 53: Detraximus naturalibus viribus timorem et fiduciam erga Deum. p. 55: Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus. Wenn aber gesagt sei, heißt es weiter, daß die Erbsünde auch nach der Taufe bleibe, so sei das eben von dem Materiale derselben, der Concupiscenz, zu verstehen, aber nicht von der Schuld.

Die Art. Smalc. erklären III, 1: Per cujus inobedientiam omnes homines facti sunt peccatores, morti et diabolo obnoxii. Hoc nominatur originale, haereditarium, principale et capitale peccatum. Hujus peccati fructus postea sunt mala opera — — ut diffidentia, incredulitas . . . sine Dei timore esse . . . Deum non agnoscere non curare etc. Hoc peccatum haeredit. tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Ps. 51, 7. Röm. 5, 12. Exod. 33, 3. Genes. 3, 7.

Am stärksten drückt sich die F. C. aus, p. 639: Primo, quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes, propter inobedientiam Adae et Hevae, in odio apud Deum, et natura filii irae simus, ut Ap. testatur (Rom. 5, 12 sqq. Eph. 2, 3.) Deinde, quod sit per omnia totalis carentia seu privatio concreatae in Paradiso justitiae orig. seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat, et quod simul etiam sit impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus . . . Praeterea, quod pecc. orig. . . sit etiam, loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. p. 642: Reprobatur error, quod orig. pecc. . . . tantummodo externum quoddam impedimentum spiritualium bonarum virium sit. . . . Rejiciuntur etiam ii, qui docent, naturam, ex lapsu humani generis, valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad res divinas et spirituales) amisisse. — p. 643: verbo Domini docemur, quod corrupta natura ex se et suis viribus, in rebus spirit. et div. nihil boni, et ne minimum quidem, utpote ullas bonas cogitationes habeat. Neque id modo, sed insuper etiam asserunt: quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud, nisi peccare possit.

2. Wenn im Vorigen gesagt ist, daß die Erbsünde auf alle Menschen sich forterbe, so geschieht das nicht per imitationem, wie die

Pelagianer von der Sünde meinen, sondern per propagationem, und zwar durch die natürliche Zeugung. F. C. p. 639: per carnalem conceptionem et nativitatem a patre et matre propagatur. Und daher haftet sie uns auch nicht erst von unserer Geburt, sondern von unserer Empfängniß an, p. 644: in primo conceptionis nostrae momento ipsum semen, ex quo formatur homo, peccato contaminatum et corruptum est. p. 647: Massa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta et perversa est, et ita haereditario modo in nos propagatur. Biblische Beweisstellen sind: Joh. 3, 6: „was von Fleisch geboren ist &c.", und Ps. 51, 7. Ueber die Art, wie die Seelen bei der Zeugung entstehen, wird nichts gesagt; doch ist die Meinung der lutherischen Theologen, daß sie nicht von Gott neu geschaffen und dann durch den fleischlichen Saamen verunreinigt werden (wie die Reformirten annehmen), sondern daß sie auch mit fortgepflanzt werden, was in den Worten der F. C. liegt: massa, ex qua. Vergl. dazu Carpzov u. Boerner a. a. O. p. 221: ceterum ex eo, quod peccatum orig. per carnalem generationem a parentibus in liberos propagatur, ipsam etiam animam hominis a parentibus in liberos propagari, non immediate a Deo creari, liquet [5]).

---

5) Nach Schenkel (das Wesen des Protestantismus II. S. 22 ff.) soll Luther, seiner manchmaligen Behauptung, das Ebenbild Gottes sei durch den Sündenfall verloren gegangen, ungeachtet, doch nur eine Entstellung und Verderbung oder Vergiftung desselben meinen, er soll nur nicht klar sein, was vom göttlichen Ebenbilde noch übrig geblieben, und manchmal die Erbsünde in einen bloßen Hang zu sündigen setzen. Wir sehen aber, die Verfasser der Concordienformel verstehen Luthers Lehre anders; sie behaupten einen gänzlichen Verlust des göttlichen Ebenbildes im engern Sinne und in Folge dessen eine Entstellung, Verderbung, Vergiftung der menschlichen Natur. Ebenso möchte ich mit Schenkel nicht von Melanchthon sagen, daß derselbe darauf ausgehe, die Erbsünde nur in praktischer Beziehung als einen angebornen bösen Hang geltend zu machen. Er setzt das Wesen derselben öfters mit darein, aber auch noch in Anderes, und namentlich mit in eine gänzliche Verfinsterung der Vernunft in Bezug auf die res spirituales; er läßt dem gefallenen Menschen eine gewisse Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, aber eine solche, der gerade in der Hauptsache alles Licht abgeht.

3. Die Erbsünde ist eine erschreckliche und verdammliche Sünde, weil sie eine verschuldete sittliche Verderbniß der menschlichen Natur und der Quell und die Wurzel aller andern Sünden ist. Sie ist Sünde, auch wenn sie bei einem Kinde wegen seines frühzeitigen Todes gar nicht zur Aeußerung kommen sollte in bösen Begierden und Werken, und sie bleibt als fortdauernde Concupiscenz auch in den Wiedergebornen wahrhafte und eigentliche Sünde. C. A. p. 10: Docent, quod hic morbus seu vitium orig. vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Sp. S. — F. C. p. 639: Lutherus significavit, etiamsi homo prorsus nihil mali cogitaret, loqueretur aut ageret, tamen nihilo minus hominis naturam et personam esse peccatricem, h. e. peccato orig. (quasi lepra quadam spirituali) prorsus et totaliter . . . infectam, venenatam et penitus corruptam, et propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis Lege Dei accusatur et condemnatur. — Apol. p. 57: Disputant, concupiscentiam poenam esse, non peccatum: Lutherus defendit peccatum esse. — — Augustinus longa disputatione refellit opinionem istorum, qui sentiebant concupiscentiam in homine non esse vitium, sed ἀδιάφορον .... Quod si contendent adversarii, fomitem esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae Scripturae, sed plane tota Ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα, etiam si perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei etc.? Ebendaselbst p. 58. wird auch der scholastische Satz verworfen: nihil esse peccatum, nisi voluntarium, und zwar mit den Worten: Hae sententiae apud Philosophos de civili judicio dictae sunt, non de judicio Dei. Der Hauptgrund aber, daß die Erbsünde Sünde ist, ist der, daß sie der defectus justitiae inesse debitae und zwar der natürlichen Integrität, nicht blos eines übernatürlichen Gnadengeschenkes, und die Concupiscenz in jedem Betracht etwas mit der Liebe zu Gott Streitendes ist. Vergl. Chemnitii Exam. Conc. Trid. I, 4. p. 147: Quidquid a norma justitiae in Deo dissidet, et cum ea pugnat, habet rationem peccati: argumenti hujus mole premi se omnes Pontificii sentiunt, ideo varias quaerunt rimas, ut elabantur.

4. Steht nun aber auch von der Erbsünde einerseits fest, daß sie kein bloßer äußerer Makel an den geistigen Kräften (externus quidam naevus, aut adspersa macula, aut corruptio tantum accidentium et qualitatum) und kein bloßes äußerliches Hinderniß derselben ist (F. C. p. 575 f. 642.), sondern eine totale Verderbtheit derselben, so daß in des Menschen Natur und Wesen (in ejus natura et essentia) nichts Gutes mehr zu finden ist: so darf man sie doch auch andererseits (nach den genauern Bestimmungen der F. C.) nicht für etwas Wesentliches und Substantielles, was sich mit der menschlichen Natur vermischt habe, noch für des Menschen Substanz, Natur oder Wesen selber ansehen, wie die Flacianer mit den Manichäern thaten[6]), sondern man muß wohl merken, daß sie zwar, wie die justitia orig., ein naturale, eine der menschlichen Natur inhärirende und mit ihr, wie sie jetzt ist, gesetzte Proprietät ist, die sich auf alle natürlich gezeugten Menschen fortpflanzt und für dieses ganze Leben uns anhaftet, aber doch immer nur ein Accidenz der menschlichen Natur, nichts für sich Bestehendes, oder das Wesen derselben mit Constituirendes oder aus ihm mit Nothwendigkeit Resultirendes. F. C. p. 651: Accidens est, quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est, et ab ea discerni potest; res in alio inhaerens. — p. 645: Etsi peccatum orig. totam hominis naturam, ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra . . . infecit et corrupit, ita quidem, ut jam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint haec duo, ipsa natura sola et originale peccatum solum: tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a deo creatus,

---

6) Vergl. Thomasius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Princips, S. 132 ff., und Schenkel a. a. O. II. S. 44 ff. Die bei der Disputation zu Weimar gegen den Synergisten Strigel gethane Behauptung: quod pecc. orig. sit substantia hominis, erklärte Flacius in seinen nachfolgenden Schriften dahin, die Erbsünde sei jetzt, was ehedem die justitia orig. auch gewesen, ipsissima essentia hominis, durch eine horrenda transformatio des Göttlichen Ebenbildes in das Bild des Teufels sei zwar nicht die materia, aber die forma substantialis sive essentialis des Menschen eine ganz andere geworden, und die Erbsünde sei eben jetzt die forma substantialis des Menschen.

in quo orig. peccatum habitat, et ipsum orig. peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. . . . Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum orig. habitat, et inter ipsum peccat. orig., quod in natura habitat. „Und solchen Unterschied zu erhalten — heißt es dort im Deutschen weiter — dringen und zwingen die fürnehmsten Artikel unsers christlichen Glaubens, als erstlich: im Artikel von der Schöpfung zeuget die Schrift, daß Gott nicht allein vor dem Fall menschliche Natur geschaffen habe, sondern daß sie auch nach dem Fall eine Creatur und Werk Gottes sei . . . . . darum kann der verderbte Mensch nicht ohne allen Unterschied die Sünde selbst sein, sonst wäre Gott ein Schöpfer der Sünde. — Zum andern, im Artikel von der Erlösung zeuget die Schrift gewaltig, daß Gottes Sohn unsere menschliche Natur ohne Sünde angenommen habe, also daß er . . . mit uns, seinen Brüdern, eines Wesens sei (consubstantialem). . . . Wenn nun kein Unterschied wäre zwischen der Natur und dem verderbten Wesen des Menschen und zwischen der Erbsünde: so müßte folgen, daß Christus entweder unsere Natur nicht angenommen, weil er die Sünde nicht hätte angenommen, oder weil er unsere Natur hätte angenommen, daß er auch die Sünde hätte angenommen" u. s. w. — Dabei werden dann noch einige unüberlegte Phrasen Luthers erklärt, an die sich die Flacianer hielten, nämlich, wenn Luther sage, daß Sünde und Sündigen des verderbten Menschen Art und Natur sei, so meine er, es sei seine Unart, oder wenn er sage: deine Geburt, deine Natur und dein ganzes Wesen ist Sünde, so heiße das: sündig und unrein. — Es muß also — sagt Carpzov p. 1163. — vor und nach dem Fall zweierlei unterschieden werden: 1) das Subject d. i. die Substanz und das Wesen, und 2) das anerschaffene Ebenbild Gottes und dann statt dessen die inwohnende Verderbniß, und wenn es daher heißt: „durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", so bezieht sich das nicht auf den Mangel von etwas Substantiellen, sondern auf den Mangel der bonitas moralis, der integritas et rectitudo.

5. Von den Strafen der Erbsünde heißt es F. C. p. 641: Poenae peccati orig. hae sunt: Mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae, tyrannis et dominium Sata-

nae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Is certe multos magnos et sapientes homines . . . horribilibus erroribus ac haeresibus et coecitate multiplici fascinat et seducit, ac miseros mortales saepe in varia et atrocia scelera praecipitat. Apol. p. 58: Est enim natura humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat, et impellit ad omnis generis peccata. Art. Smalc. p. 317[7]). — (Apol. p. 193: Et ut hae afflictiones plerumque sint poenae peccatorum, tamen in piis habent alium finem potiorem, sc., ut exerceant eos, ut inter tentationes discant quaerere auxilium Dei etc. — — sunt disciplina, qua Deus Sanctos exercet . . . . . in Sanctis mortificant et extinguunt concupiscentiam — — et mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, ut prorsus novi resurgamus . . . mors sine illo sensu irae proprie non est poena.)

6. Durch die Taufe wird zwar die Schuld der Erbsünde weggenommen und getilgt, so daß letztere aufhört, den Menschen verdammlich vor Gott zu machen, aber das Materiale der Erbsünde, die böse Lust, bleibt auch nach der Taufe, nur daß sie in den Wiedergebornen nicht mehr herrschend ist, und verläßt uns in diesem Leben nicht, sondern erst in der Auferstehung. Apol. p. 56: Semper ita (Lutherus) scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati orig. [8]),

---

7) Eine merkwürdige Rücksichtnahme auf diese Teufelslehre s. in einem Gutachten von Claus Harms über einen Brandstifter, der seine That der Verführung des Teufels zugeschrieben, wo es heißt, in foro judiciali u. poenitentiali könne darauf allerdings keine Rücksicht genommen werden, hingegen für den Thäter selbst gebe es einen Standpunkt, wo er seine That nicht anders erklären könne, als daß sie auf einen dämonischen Einfluß geschehen. Claus Harms Lebensbeschreibung S. 162.

8) Und das heißt: hoc vitium etiam post baptismum esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii dei sunt, minime idcirco condemnentur, quoniam videl. deus illud ipsis non imputat. Conf. Gallic. art. 11. Unrichtig ist es daher (mit Köllner a. a. O. 632.) zu sagen, die Erbsünde höre durch die Taufe auf strafbar zu sein; vielmehr dauert ihre Poenalitas fort, und non a peccato ipso, sed ab homine tollitur

etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, scil. concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod Spiritus S., datus per Baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in Baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur. — p. 68: fides specialis mortificat concupiscentiam. p. 87. F. C. p. 575: Et sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo, nisi solus Deus, separare queat; id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. — p. 719: At vero credentes in hac vita non perfecte, completive vel consummative (ut veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per Sp. S. veteris Adami mortificatio . . . inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Rom. 7, 18 ff. Gal. 5, 17. Demnach sollen auch die Wiedergebornen stets eine tiefe Betrübniß über die ihnen fortwährend inwohnende verdammliche Sünde fühlen, aber sich auch anderseits mit der Gnade Gottes in Christo trösten, wie das schon Adam und die Väter des alten Bundes gethan. Denn von Adam wurde allezeit in der Kirche angenommen, daß er wieder justificirt und gerettet worden sei durch den Glauben an die ihm gewordene Offenbarung der Gnade Gottes in Christo. Mel. loc. theol. in Corp. Phil. p. 399.

Anmerkung. Die Erbsünde ist der Grund und Quell aller Thatsünden (peccatorum actualium i. e. omnium actionum interiorum et exteriorum cum lege Dei pugnantium). F. C. p. 577: pecc. orig. etiam scaturigo est omnium aliorum actualium peccatorum, ut sunt pravae cogitationes, prava colloquia, prave et scelerate facta, Matth. 15, 19. Genes. 6, 8. — p. 640, a: e quo reliquae transgressiones, tanquam e radice nascuntur, et quasi e scaturigine promanant. Bei den noch nicht Wiedergebornen ist Alles, was sie thun, Sünde, denn sie bringen es höchstens zu einer justitia civilis s. rationis, die vom

---

reatus. Carpzov a. a. O. p. 147. 165. — Die Katholiken lehren: in baptismate tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habeat. Danz p. 25.

bürgerlichen Standpunkte aus alles Lob verdient und auch von Gott äußerlich belohnt wird (Apol. 64.), aber selbst ihre besten Werke bleiben Sünde, da sie nicht aus dem Glauben und der wahren Gottesliebe kommen. Die Wiedergebornen aber, obschon sie bei der ihnen anhaftenden Schwachheit kein Gebot Gottes vollkommen zu erfüllen vermögen, können doch solche gute Werke thun, die Gott gefallen, weil sie aus dem Glauben kommen. Apol. 95, 134. Catech. maj. 482. F. C. p. 590.

Da alle einzelnen Sünden ihre gemeinsame Wurzel in der Erbsünde haben, so hielt es Luther an einigen Stellen seiner Schriften (und mit ihm Calvin (Instit. III, 4, 28.), wie auch anfangs Melanchthon) für falsch, zwischen ihnen objectiv einen Unterschied zu machen, und namentlich verwarf er den althergebrachten zwischen peccata mortalia et venialia, weil vor Gott, der keine Sünde leide, im Grunde eine jede, wie gering sie auch sei, den Tod verdiene (Walch, 7, 1113. 19, 987 ff.). Da er aber dabei anderwärts doch die natürlichen Gradunterschiede und die Ungleichheit der Sünden in ihrer äußeren Erscheinung nicht läugnet und auch wieder Schwachheitssünden der Gläubigen von den Bosheitssünden des Unglaubens unterscheidet, so darf man ihm eigentlich nicht, wie die Katholiken aus einem hier verzeihlichen Irrthume thun, im Allgemeinen die stoische Behauptung zum Vorwurf machen: peccata esse paria. Am wenigsten darf man aber die Lehre von einer gänzlichen Unterschiedslosigkeit aller Sünden in den protestant. Symbolen suchen, wo öfters peccata mortalia und venialia (Bosheits- und Schwachheitssünden) unterschieden werden; Apol. p. 71. 86. Conf. Helv. II, c. 8.: agnoscimus omnia alia peccata, quae ex hoc oriuntur, et dici et vere esse peccata, qualicunque nomine nuncupentur, sive mortalia, sive venialia . . . Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur, sed alia aliis esse graviora. Sicut Dominus dixit (Matth. 10, 11.), Sodomae tolerabilius futurum, quam etc. [9]). — Corp. Philipp. p. 468.: Nec necesse est in

---

9) Vergl. das Nähere unten §. 20: vom Rückfall in die Sünde, und zur protest. Dogmengeschichte Schenkel II, p. 73., der aber hier wieder den ersten Auswüchsen des Protestantismus zu viel Berücksichtigung erweist.

non renatis quaerere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne, quod non est ex fide, peccatum est ... quare omnes actiones ejus (Catonis) sunt damnatae. Sed de renatis necesse est quaeri, qui habeant peccata venialia, et qui eorum lapsus dicantur mortalia peccata.

§. 11.

Vom freien Willen (liberum arbitrium) in geistlichen Dingen.

Da das liberum arbitrium in geistlichen Dingen mit zum göttlichen Ebenbilde gehörte, so constituirt eigentlich der jetzt vorhandene Mangel desselben mit das Formale oder den Begriff der Erbsünde; es wird aber von ihm gewöhnlich, nicht nur in den symbolischen Büchern (C. A. art. 18. Apol. 8. F. C. 2.), sondern auch von den alten Dogmatikern in einem besondern Artikel gehandelt, von Einigen darum, weil sie den Defect desselben mehr als ein consequens der Erbsünde betrachten, von Andern richtiger darum, weil hier noch eine specielle Frage zur Beantwortung kommt: was bei der gänzlichen Verderbniß der menschlichen Natur durch die Erbsünde in den menschlichen Kräften noch Gutes übrig geblieben ist, oder was der Mensch durch seinen freien Willen noch vermag.

Daß nämlich der Mensch auch nach dem Falle einen freien Willen überhaupt noch hat, eine freie, sich selbst bestimmende Willenskraft, ein Vermögen der innern Selbstbestimmung oder der freien Wahl zwischen verschiedenen Objecten seines Erkennens, daß er sponte, libere, sine coactione handeln kann: — das wird von allen unsern Symbolen zugegeben. Dennoch aber ist die lutherische und reformirte Symbollehre oft dahin mißverstanden worden, als ob sie keine Willensfreiheit (Libertatem voluntatis) statuire und so dem Menschen eine wesentliche, zu seiner geistigen Substanz gehörende Kraft abspreche. Und das kommt daher, daß die Reformatoren in ihren Privatschriften öfters sehr unklar und ganz wegwerfend vom freien Willen geredet haben, dann aber auch das Wort liberum arbitrium nur hin und wieder in seiner eigentlichen Bedeutung von Wahlfreiheit nahmen, gewöhnlich aber in einer weitern, uneigentlichen (das Vermögen zum

Guten), und so bald von einem Verlust, bald von einem noch Vorhandensein der bezeichneten Kraft redeten und ihren Vortrag verwirrten [1]).

Denn eigentlich ist unter liberum arbitrium das Vermögen der freien Wahl und Entscheidung zwischen verschiedenen Dingen oder das der freien Selbstbestimmung zu verstehen, die libertas voluntatis humanae, die freilich nicht anders zu denken ist, denn zugleich auch als eine Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen. In unsern symbolischen Büchern aber wird es gewöhnlich in der weitern Bedeutung von den höhern geistigen und sittlichen Kräften des Menschen, von der Vernunft und dem freien Willen gebraucht, oder specieller von des Menschen geistiger und sittlicher Kraft zum Guten, von des Menschen Kräften in rebus spiritualibus sive ad efficiendam justitiam spiritualem. Vergl. Mel. loc. theol. (im Corp. Philipp.) p. 331.: Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas conjunctae. Ebenso die Ueberschrift des 2. Art. in der F. C.: „vom freien Willen oder menschlichen Kräften." Boerner instit. symb. p. 246.: liberum arbitr. proprie quidem dicitur de voluntate notatque facultatem voluntatis, qua haec, positis omnibus ad agendum requisitis, agere hoc et illud, hoc agere non agere potest; hic vero latiore sensu usurpatur, ita ut eo nomine intellectus quoque judicium comprehendatur.

Und nun mögen es manche Erklärungen der Reformatoren zweifelhaft machen, ob sie allezeit geneigt gewesen sind, dem Menschen das liberum arbitrium im erstern Sinne, nämlich das Vermögen der freien Selbstbestimmung und der Wahlfreiheit auch nur auf dem Gebiete der justitia civilis zu lassen [2]), ja es mag auch in Betreff unserer symbolischen Bücher die Frage erlaubt sein, ob sie ohne innern Widerspruch dem Menschen libertatem voluntatis vindiciren können, da sie ihm doch nur Wahlfreiheit im Bösen und in äußern Dingen ein=

---

1) Rettberg, die christlichen Heilslehren, p. 74 f.

2) Wer hier Mißverständnisse besorgt, vergl. die Abschnitte vom Determinismus und der Prädestination, Luthers Schrift de servo arbitrio, Melanchthons loci th. in den ersten Ausgaben, Calvins Institutio und dazu Baur a. a. O. S. 120 ff. und Schenkel II, S. 81 ff.

räumen[3]): — wir haben uns hier an die bestimmte Erklärung zu halten, daß der Mensch Willensfreiheit habe, und daß es keine göttliche Determination zum Bösen und keine Prädestination zur Verdammniß gebe, und müssen sehen, wie sich damit die Lehre von der Unfreiheit zum Guten vereinigen läßt.

Im 18. Art. der Augsb. Confession heißt es nämlich: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14.), sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus S. concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III, Hypognosticon: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis.

In dieser Erklärung, die den Verfassern der Confutatio Pontificia sehr wohl gefiel, haben wir auf dreierlei zu achten: 1) auf die Affirmativa, die sie enthält, 2) auf die Negativa und 3) auf das Unbestimmte der Negativa, was sie jenen Gelehrten annehmbar machte.

Zuerst wird also darin bejaht, daß der Mensch überhaupt einen freien Willen in allen den Dingen, die er mit seiner Vernunft erkennen und fassen kann, habe, also nicht blos eine potentiam animae locomotivam, sondern ein Wahl- und Willensvermögen in Bezug auf seine äußere Lebensführung. Und wie hätte auch dasselbe dem Menschen abgesprochen werden können, wenn er nicht aufhören sollte ein vernünftiges Wesen zu sein? Mag derselbe durch die Erbsünde an Leib und Seele noch so verderbt sein, so hat er doch durch sie keine, einen integrirenden Bestandtheil seiner Natur bildende, Kraft und Anlage, sondern nur die ursprüngliche Güte derselben verloren, die rectitudo seiner geistigen Kräfte, nicht Intelligenz und freien Willen selber. Beide

3) *Art. Smalc.* p. 318: (Error est) hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum et econtra omittendi bonum etc.

Vermögen besitzt er noch als reliquias, residua lineamenta, oder auch als das Materiale des göttlichen Ebenbildes, aber freilich ist seine Natur verderbt quoad bonitatem suam, er hat nicht mehr rectam rationem und den rechten freien Willen, auch in Bezug auf das absolut Gute, die res spirituales. Er hat aber immer noch einen freien Willen ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas, in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis, und es reicht derselbe, was wohl zu beachten ist, allemal so weit als seine natürliche Vernunft reicht. Und ein größeres Zugeständniß kann man eigentlich von keiner Philosophie erwarten. Letztere mag der Vernunft ein größeres Gebiet des Erkennens einräumen, als es die christliche Theologie thut, aber das muß sie zugeben, daß der Mensch nur in denjenigen Dingen mit freiem Willen handelt, die in der Sphäre seiner Vernunft liegen, und daß keiner zu einer Tugend sich zu erheben vermag, von der er keine Ahnung hat. In jenem Satze ist zugegeben, jeder Mensch kann einigermaßen Gutes und Böses unterscheiden, zwischen beiden frei wählen[4]) und das Gute auch, soweit er eine Idee davon hat, aus eigener Kraft thun, und namentlich ist zugegeben, daß er es aus und durch sich selber zu einer civilis justitia bringen kann, d. h. zu einem äußerlich ehrbaren und gesetzmäßigen Leben, zu einer Sittlichkeit, wie sie menschliche Weisheit und Klugheit und die bürgerliche Gesellschaft verlangt. Vergl. noch: Apol. p. 218.: Neque enim adimimus humanae voluntati libertatem. Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere justitiam civilem seu justitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire Magistratibus, parentibus in opere externo eligendo, potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Cum reliqua sit in natura hominis ratio et judicium de rebus sensui subjectis, reliquus est

---

4) Und so erleidet denn hierdurch die Behauptung der Art. Sm. p. 18., daß der Mensch nicht die Freiheit habe faciendi bonum et omittendi malum wenigstens eine bedeutende Beschränkung, indem sie nun nur noch auf dem Gebiete des wahrhaft Guten, christlich religiöser Sittlichkeit, gelten kann.

etiam delectus earum rerum et libertas et facultas efficiendae justitiae civilis. Id enim vocat Scriptura justitiam carnis, quam natura carnalis, hoc est, ratio per se efficit, sine Spir. S. — F. C. p. 657.: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam Legis tenet (Apol. p. 65.: praecepta secundae tabulae, quae justitiam civilem continent, quam intelligit ratio): tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut, etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo Evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere, et vera esse, statuere nequeant. — Man sieht also, es ist ein sehr weites Gebiet, auf dem der Mensch etwas erkennen und seine Willensfreiheit bethätigen kann, und das Anstößige der Symbollehre kann daher nicht in der von ihr beliebten Begränzung dieses Gebietes liegen, sondern nur in der weitern Behauptung, daß Alles, was der Mensch auf demselben und aus eigner Vernunft und Kraft thue, vor Gott nicht nur ganz werthlos, sondern auch das Beste noch sündlich sei und noch nicht einmal einen Uebergang zur conversio bilde.

Während nun aber der Mensch dort wenigstens noch frei handelt (frei im Bösen, weil er da ganz der Lust und Neigung seiner verderbten Natur folgt[5]), und frei im Guten, weil er bis zur Hervorbringung einer fleischlichen Gerechtigkeit seine fleischlichen Lüste zähmen kann), so vermag er dagegen in geistlichen durchaus nichts aus eigener Kraft allein zu erkennen, zu wollen, geschweige zu vollbringen, sondern hier in der Sphäre des religiös sittlichen Lebens, wo es darauf ankommt, des Gesetzes Werke aus wahrem Glauben und wahrer Liebe zu Gott zu thun, Gott über Alles zu lieben und zu vertrauen und im Glauben an seine Gnade und Liebesoffenbarung in Christo der wahren Heiligung nachzustreben, hier ist die menschliche Vernunft ganz blind und des Menschen Wille ohne den heiligen Geist unfähig etwas zu wollen, zu beginnen und zu vollbringen. Apol. p. 219.: Igitur etiamsi concedimus libero

5) Also nicht so, wie Luther gegen Erasmus meinte, daß er sich auch in bösen Werken nur pure passive verhalte; denn er kann widerstehen.

arbitrio libertatem et facultatem externa opera Legis efficiendi, tamen illa spiritualia non tribuimus libero arbitrio, sc. vere timere Deum, vere credere Deo, vere statuere ac sentire, quod Deus nos respiciat, exaudiat, ignoscat nobis. Haec sunt vera opera primae tabulae, quae non potest humanum cor efficere sine Spiritu S. . . . Hanc fidem difficile est et Sanctis retinere, tantum abest, ut sit in impiis. — p. 84.: Non potest lex vere fieri, nisi accepto Spir. S. per fidem.

Und so wird denn durch diese Lehre unserer symbolischen Bücher, daß der natürliche Mensch kein liberum arbitrium (d. h. keine vires) in spiritualibus hat, die menschliche Wahlfreiheit überhaupt keineswegs in Frage gestellt, sondern dem Menschen eigentlich nur die Kraft abgesprochen, Gott über Alles zu fürchten, zu lieben und zu vertrauen, Alles aus Liebe zu Gott zu thun, und so seinen Handlungen die Qualität zu geben, durch die sie Gott erst wahrhaft gefällig werden, sich zu jener fast idealen Frömmigkeit und Tugend zu erheben, die zur vollen, auch innern, Gesetzerfüllung gehört. Kann das der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr, so liegt es weniger an einem Mangel von Wahlfreiheit, als an der Verfinsterung seiner Vernunft, bei der ihm die evangelische Lehre von Gott und christlicher Vollkommenheit rein unverständlich und selbst eine Thorheit, und so eine Zustimmung des Herzens unmöglich ist. Daß er zwischen Gutem und Bösem (d. h. zwischen relativ Gutem und absolut Bösem) noch wählen kann, zeigt die an ihm oft wahrzunehmende, wiewohl immer schwach und lückenhaft bleibende justitia carnalis oder civilis, unter der auch die philosophica oder rationalis mit begriffen ist; und wenn daher doch von ihm manchmal im Allgemeinen gesagt wird, er könne nur das Böse noch wollen, weil das so in seiner Natur liege, so muß diese die Freiheit aufhebende Behauptung im Zusammenhange mit dem Obigen dahin verstanden werden: er könne nur Böses wollen, weil alles Gute, was er will und thut, doch immer vor Gott relativ etwas Böses und Sünde bleibt.

Was nun aber drittens die Augsb. Confession und deren Apologie ganz unbestimmt läßt, ist das Verhältniß, in welchem bei Hervorbringung einer wahren Frömmigkeit und Gerechtigkeit (in rebus spiritualibus) der natürliche Wille des Menschen zur Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes steht. Es wird dort blos gesagt, daß

der Mensch (natürlich mit seinem natürlichen Willen) in geistlichen Dingen ohne den heil. Geist nichts erkennen, nichts anfangen noch vollbringen könne (non habet vim sine Spir. S. efficiendae justitiae Dei —— liberum arbitrium non idoneum est, in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere). Damit ist nun keineswegs gesagt, daß der natürliche Mensch das liberum arbitrium in geistlichen Dingen auch der Potenz nach durch die Erbsünde ganz verloren habe, daß es in ihm ganz erstorben sei, wie die F. C. behauptet, sondern es wird ihm blos die vis et facultas efficiendae justitiae Spir. sine Spir. S. abgesprochen, und damit läßt sich, wenn man will, recht gut die erst später von Melanchthon offen ausgesprochene synergistische Ansicht vereinigen, daß das liberum arbitrium des Menschen, als nicht ganz erstorben, sondern nur ganz zum wahren Guten geschwächt und verderbt, wenn es einmal durch die Gnade des heil. Geistes wieder erweckt, geheilt, gekräftigt sei, dann in geistlichen Dingen etwas mitwirken könne und also die facultatem applicandi se ad gratiam habe. Das muß selbst Carpzov a. a. O. p. 484. zugeben, daher er von seinem antisynergistischen Standpunkte aus bemerkt, man müsse jene Worte der Confession (non habet vim sine Spiritu etc.) nicht inclusive, sondern exclusive verstehen („er habe nicht ohne den heiligen Geist die Kraft", anstatt: er habe nicht die Kraft, ohne den heiligen Geist ꝛc.). Und wenn man auch nicht beweisen kann, daß Mel. schon 1530 förmlich dem Synergismus gehuldigt habe, so liegt doch auch anderseits nichts vor, was eine damals schon (nach dem ihm sehr ärgerlichen, aber lehrreichen Streite Luther's mit Erasmus) bei ihm entstandene Hinneigung zu jener erasmus'schen Denkweise zweifelhaft machte[6]), und der Umstand, daß er dieselbe schon von 1532 an ziem-

6) Der von Schenkel aus dem J. 1531 (C. Ref. II, p. 530.) angezogene Brief mit einer Lobrede auf die Astrologie und der Annahme eines Einflusses der Gestirne auf das menschliche Leben, kann hier nichts beweisen, da Melanchthon noch im spätesten Alter als erklärter Synergist das Steckenpferd der Astrologie geritten, ohne zu glauben, daß er dadurch mit seiner Lehre von der menschlichen Freiheit in Widerspruch komme. Vergl. meine Schrift: Melanchthon's Leben ꝛc. (Altenburg 1841.) S. 412 f.

lich deutlich zu erkennen gab und 1535 in seinen locis den Synergismus offen in den Worten lehrte: videmus in conversione conjungi has causas, verbum, spiritum sanctum et voluntatem non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae, möchte eher für als gegen den synergistischen Sinn jener Stelle in der Confession sprechen. Ebenso spricht aber auch dafür, daß Mel. im 18. Artikel der C. A. *variata*, wo er seine Meinung offen in dem Zusatze ausgesprochen: efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum *adjuvamur a* Spir. S., doch von vornherein den Text der ersten Edition, als damit nicht in Widerspruch stehend, bis zu den Worten efficiendae justitiae spir. ganz beibehalten hat. Vergl. dazu meine Schrift über *Melanchthon's* Leben S. 168 ff. *Galle*, Versuch einer Charakteristik Mel.'s 2c. S. 285 ff. und den Artikel von der Gnade.

Melanchthon erklärt sich sehr scharf und plan über das liberum arbitrium in Corp. Philipp. (loc. theol.) p. 331 ff. also: Vocantur autem liberum arbitrium Mens et Voluntas conjunctae, aut vocatur lib. arbitr. facultas voluntatis ad eligendum ac expetendum ea quae monstrata sunt et ad rejicienda eadem: quae facultas in natura integra longe praestantior fuit, nunc multipliciter *impedita* est, ut postea dicemus . . . Cum dubitatur, an voluntas humana sit libera, *quo quaeritur in Ecclesia, an et quatenus voluntas humana possit obedire legi Dei.* De hac quaestione judicari non potest, nisi magnitudo peccati, quod nobiscum nascitur, seu naturalis infirmitas consideretur. Item nisi sciamus Lege Dei postulari non tantum externa civilia facta, sed *perpetuam* et *perfectam* totius naturae humanae *obedientiam* . . . . Cum igitur manifestum sit, naturam hominis nequaquam satisfacere legi Dei, quaeritur, quid et quantum facere voluntas possit. Primum igitur respondeo: cum in natura hominis reliquum sit judicium et delectus quidam rerum, quae subjectae rationi aut sensui sunt, *reliquus est etiam* delectus *externorum operum civilium*: quare voluntas humana potest *suis viribus* sine renovatione *aliquo modo* externa legis opera facere . . . . *Secundo*. Sed in Ecclesia Dei non tantum dicitur de externis moribus, sed de integra Legis impletione in corde. Mens in non renatis plena est dubitationum de Deo . . . . Hic certum est, *homines non*

habere libertatem deponendi hanc pravitatem nobiscum nascentem, aut deponendi mortem .... Eatenus igitur voluntas est captiva, non libera, scil. ad tollendam naturae pravitatem et mortem. Tertio de actionibus spiritualibus quaeritur ... Voluntas humana non potest sine Spir. S. efficere spirituales effectus, quos Deus postulat, scil. verum timorem Dei, veram fiduciam etc. — — Sciendum est autem, Spiritum S. efficacem esse per vocem Evangelii auditam seu cogitatam .... Ac saepe dictum est, cogitantes de Deo oportere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine verbo Dei. Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus S. et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu S. conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa. Veteres dixerunt: Praecedente gratia, comitante voluntate, bona opera fieri ...... Nec fit conversio in Davide, ut si lapis in ficum verteretur. Sed agit aliquid liberum arbitrium in Davide, cum audivit objurgationem et promissionem .... Si tantum expectanda esset illa infusio qualitatum sine nulla nostra coactione, sicut Enthusiastae et Manichaei finxerunt, nihil opus esset ministerio Evangelico, nulla etiam lucta in animis esset.... Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati luctamur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae nostrae et aliis vitiosis affectibus. Ideo Veteres aliqui sic dixerunt: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.

Dagegen kann sich aber die Concordienformel nicht von der Ansicht trennen, daß der Mensch durch die Erbsünde das liberum arbitrium in spiritualibus, d. h. die Kraft des freien Willens zu geistlichen Regungen und frommen Actionen, gänzlich, auch der Potenz nach, verloren habe, und sie meint, wenn der Wille hier etwas mitwirke unter dem Beistand der Gnade, so thue er das nur aus den neuen von dem heil. Geist durch die Gnadenwirkung des göttlichen Wortes ihm mitgetheilten Kräften. Dabei beschäftigt sie sich aber

nicht sowohl im Allgemeinen mit der in der Reformationszeit zwischen den Katholiken und Protestanten streitig gewordenen Frage: ob und inwieweit der freie Wille bei der wahren innern Gesetzeserfüllung etwas mitwirken könne, sondern mehr im Besondern mit der durch Melanchthon's Aeußerungen über die Conversio und durch den synergistischen Streit in den Vordergrund geschobenen Frage, wie sich der natürliche Wille in der Bekehrung zu der Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes verhalte[7]). Und diese beantwortet sie nun dahin, daß sich der Mensch dabei rein passiv empfangend und ganz unthätig, wie ein Klotz und Stein verhalte (673. 675.), ja eigentlich ganz im Anfange noch schlimmer, nämlich rebellisch, und wenn er dann, nachdem er von der Gnade kräftig ergriffen sei, anfange weiter mitzuwirken, anfange nach dem Heil sich zu sehnen, mit seinen sündlichen Trieben zu kämpfen ꝛc., so geschehe das aus den neuen ihm mitgetheilten Willenskräften[8]). Denn von Natur sei der Mensch ad bonum prorsus corruptus et mortuus, ohne ein Fünklein geistlicher Kräfte, und sogar in Feindschaft mit Gott, und daher fehle es seinem Willen an aller Capacität für das Gute, die Kräfte desselben in spiritualibus seien ganz verloren, auch der Potenz nach nicht mehr vorhanden. Vergl. F. C. p. 656: Credimus, quod hominis renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle . . . . aut cooperari possint: sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura, post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula

---

7) Vergl. Hutter in Heinr. Schmid's Dogmatik S. 216. Rettberg a. a. O. S. 78.

8) Wenn sie hier von Melanchthon abweicht, so kommt das hauptsächlich mit daher, daß sie unter der Conversio hier nicht den ganzen fortschreitenden Proceß der Erneuerung, sondern immer den ersten Anfang derselben, jenen ersten Moment versteht, wo der heil. Geist das Herz wirksam ergreift, die erste Regung der Buße, die erste heilsame Erkenntniß und Glaubensregung in ihm weckt, worauf erst jener Kampf (lucta) des Fleisches und Geistes beginnt, von welchem Melanchthon meint, daß in ihm der natürliche Wille etwas mitwirke, während es nach der F. C. der schon durch die auditio verbi erneuerte Wille ist. Vergl. Thomasius a. a. O. S. 135 f. 141.

quidem spiritualium virium reliqua manserit, aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare . . . possit; sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est. p. 673.: Eam ob causam non recte dicitur: hominem ante conversionem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit (Eph. 2, 5.), non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spirit. inesse . . . . Quando vero jam homo est conversus et illuminatus, ejusque voluntas renovata est: tunc homo vult bonum, quatenus renatus et novus homo est. — p. 674.: Hoc verbo ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis inchoavit. — p. 675.: Quapropter ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam, omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati: habent illi jam liberum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur [9]). — p. 677.: Rejicitur Synergistarum dogma, qui fingunt, hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum etc. Vergl.

---

9) Und dies ist eine Bemerkung, die in unserer Zeit von vielen christlichen Bußpredigern besser in praxi beachtet zu werden verdient, als es geschieht. Sie sollten mit getauften Christen niemals wie mit Heiden vom liberum arbitrium reden, auch nicht mit solchen, die aus der Taufgnade wieder gefallen sind, denn hier handelt es sich um die secunda conversio, in qua, wie Calov sagt — homo, quia renatus est, etsi prolapsus in peccatum mortale gratia divina exciderit, nonnullas tum intellectus, tum voluntatis adhuc vires habet, e regenerationis sacramento reliquas, adeoque non-nihil cooperari quin possit, ut a peccato iterum resurgat. . . . dubium nullum est. Schmid's Dogmatik S. 383.

dazu unten den 7. Abschnitt: von der zur Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade, S. 457 f.

Die ganz niedrige Ansicht von der justitia civilis, daß sie vor Gott immer etwas Unreines und Sünde bleibe und des Menschen Stand zu Gott nicht im geringsten ändere, hat die Apologie (und der Synergismus Melanchthon's) mit der F. C. gemein. Apol. p. 64.: Nos autem de justitia rationis sic sentimus, quod Deus requirat eam, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae Decalogus praecipit, juxta illud (Gal. 3, 24.): Lex est paedagogus. Item: (1 Tim. 1, 9.) Lex est injustis posita. — Falsum (tamen) est, quod homines reputentur esse justi coram Deo propter justitiam rationis . . . Falsum est et hoc et contumeliosum in Chr., quod non peccent homines facientes praecepta Dei sine gratia. — p. 65.: Si sensus carnis est inimicitia advers. Deum: peccat caro etiam, cum externa civilia opera facimus. Si non potest subjici legi Dei: certe peccat, e t i a m s i e g r e g i a f a c t a et digna laude juxta humanum judicium habet. — Catech. p. 327. Vergl. darüber unten §. 23. von der Wirksamkeit des heil. Geistes. —

§. 12.

Erbsündenlehre der Reformirten und der kleinern kirchlichen Parteien.

Von Zwingli wird manchmal gesagt (vergl. auch Schenkel II, S. 29 ff.), daß er nahe daran gewesen sei, den Begriff der Erbsünde zur bloßen Negation oder Privation abzuschwächen, und den Sitz derselben einseitig in das Fleisch zu verlegen. Er hat aber im Allgemeinen von der Verderbtheit der menschlichen Natur dieselbe Vorstellung, wie die Lutheraner. Er setzt das, was man Erbsünde nennt, formaliter in den Verlust der ursprünglichen Weisheit und Heiligkeit, des führenden Gottesgeistes, der wohlgetroffenen Einrichtung unserer menschlichen Natur, und materialiter nicht etwa blos in die Herrschaft der Sinnlichkeit, sondern in eine ganz fleischliche Art zu denken, gesinnt zu sein und zu begehren, in ein viehisches Wesen, das in lauter Selbstsucht besteht, in einem Hang und Ingenium des Menschen Gott

zu hassen und zu sündigen [1]). Dabei aber weicht er von der lutherischen Vorstellung darin ab, daß er diese Verderbtheit blos einen Bresten (eine Krankheit), einen Erbbresten genannt wissen will (der, wie das Stammeln, Blind- oder Taubsein, Niemandem als Schuld angerechnet werden könne), und nicht eigentlich (Schuld involvirende und strafbar machende) Erbsünde (daher auf ihn mit die Worte der C. A. art. 2. zielen: Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum). Vergl. Zwingli's Werke I. S. 545.: „daß Adam und alle seine nachkommen nach der zerbrochnen Natur nüts gutes vermögend, denn sy sind bresthaft." III, 631.: Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale. — II, 1, 287.: „Wir verstond hie durch das Wort „brest" einen Mangel, den einer on sie schuld von der geburt her hat oder sust von zufällen." — Fidei Ratio p. 20. (bei Niemeyer): Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae non proprie peccatum esse . . . ., non enim est facinus contra legem (!). Morbus igitur est proprie et conditio. Morbus, quia sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur: Conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii irae nascimur, et morti obnoxii. Quanquam nihil morer hunc morbum . . . . juxta Pauli morem appellari peccatum, imo tale est peccatum, ut quicunque in eo nascuntur, hostes et adversarii Dei sint: huc enim trahit illos nativitatis conditio etc. . . . p. 21.: sed gratia, quae per secundum Adam, Christum, casum restituit, inter filios Dei recipi non dubito . . . . . (Hinc constat, ... quod temere damnamus Christianis parentibus natos, imo gentium quoque pueros . . . . Quomodocunque de gentilium infantibus statuendum sit, hoc certe adseveramus, propter virtutem

---

1) Daß Zwingli unter dem Fleisch nicht die sinnliche Natur des Menschen allein versteht, sondern das ganze sinnlich gewordene Wesen desselben, sieht man daraus, daß er das Fleisch das Ingenium des Menschen nennt und sagt, daß wir jetzt nichts anderes mehr denn Fleisch, lauter Fleisch (Genes. 6, 3.) sind, was doch nicht heißen kann, daß wir nur noch eine sinnliche Natur haben, sondern, daß unser ganzes Denken und Trachten fleischlich ist.

salutis per Chr. praestitae, praeter rem pronuntiare qui eos aeternae maledictioni addicunt, cum propter dictam reparationis causam, tum propter electionem Dei liberam, quae non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur.)

Die zwingli'sche Ansicht, daß die Erbsünde nicht eigentlich Sünde sei, ist aber in keine der reformirten Bekenntnißschriften übergegangen. Die Lehre dieser stimmt vielmehr durchweg mit der unsern überein, nur daß sie den Menschen nach dem Fall nicht so sehr tief, wie gerade die Concordienformel stellt. Conf. Basil. I. art. 2.: Homo sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum, damnationi obnoxium factum est. Etiamque natura nostra vitiata est (geschwecht worden) atque in tantam propensionem ad peccandum devenit: ut nisi eadem per Sp. S. redintegretur, homo per se nihil boni faciat, nec velit. — Gall. art. 11.: Credimus hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae morti reos coram Deo peragat. Affirmamus quoque hoc vitium etiam post baptismum esse vere peccatum, quod ad culpam attinet . . . Helv. II, 8.: Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem, ex primis illis nostris parentibus}, in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi, et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. In der Lehre vom freien Willen herrscht so ziemlich die strengere calvinisch-lutherische Ansicht vor, nach welcher der Mensch nichts als das Böse wollen kann, zu dem er gewissermaßen mit Nothwendigkeit (necessitate) getrieben werde, aber doch nicht durch Zwang (coactione), weil er volens sündige, obwohl er freilich seiner Natur nach nicht anders könne, daher sein Wille (voluntas) spontanea, aber nicht eigentlich libera, sondern serva, doch nicht coacta (!!) sei, — durch welche Distinctionen Calvin dem Menschen einen Schein der Freiheit zu retten sucht. Vergl. die blos der necessitas nicht gedenkende und dann ganz mit der F. C. übereinstimmende Conf. Helv. II, art. 9.: Non sublatus est quidem ho-

mini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem et truncum est commutatus: caeterum illa ita sunt immutata et inminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est: voluntas vero ex libera facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas, dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo vel a diabolo, sed sua sponte, malum facit, et hac parte est liberrimi arbitrii. — — Constat vero mentem vel intellectum, ducem esse voluntatis, cum autem coecus sit dux, claret quousque et voluntas pertingat. Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum. . . . In regeneratione intellectus illuminatur per Sp. S. . . . . . et voluntas ipsa, non tantum mutatur per spir., sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum . . . . . . (docemus) regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active (was auch die F. C. lehrt, sowie sie auch gegen die oben im Allgemeinen ausgesprochene Verneinung, hominem prorsus in lapidem — commutatum esse, nichts einzuwenden hat) — quamvis voluntate sit praeditus, quae ad hoc vel illud movetur, tamen quum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex Gratia et dono Dei acceperit. C. Gall. 9.

Doch ist deshalb die mildere melanchthon'sche Ansicht nicht ausgeschlossen. Art. Angl. 10.: Ea est hominis post lapsum Adae conditio, ut sese naturalibus suis viribus et bonis operibus ad fidem et invocationem Dei convertere ac praeparare non possit. Quare absque gratia Dei, quae per Chr. est, nos praeveniente ut velimus, et cooperante, dum volumus, ad pietatis opera facienda . . . nihil valemus. Insonderheit vergl. die ganz offen den Synergismus bekennende Conf. Anhalt. c. 2., wo auch die conversio im Sinne der Wittenberger beschrieben wird, indem es von ihr heißt: nihil aliud est, quam fides in Chr., vivificans corda, und dann: concurrere hic haec tria, verbum Dei, Spiritum S. . . . voluntatisque denique, per verbi meditationem divinitus motae, assensum . . . . Eodemque modo incoatur, quo continuatur ac

crescit (conversio): neque per momentaneam gratiae impressionem, qualem Enthusiastae fingunt, initium conversionis... a continuis poenitentiae exercitiis divellendum aut separandum est.

Die Arminianer läugnen mit Zwingli eine Erbsünde, die wirklich Sünde sei, sie setzen sie blos in den Mangel jener ursprünglichen Gerechtigkeit, die Adam in einem gewissen Grade gehabt habe, und durch den wir unfähig seien, von selber das ewige Leben zu erlangen, und in die Nothwendigkeit zu sterben, die nicht eingetreten sein würde, obschon Adam mit einem sterblichen Leibe geschaffen war. Und dabei stellt Limborch noch eine von der Ursünde herrührende in des Menschen Natur wurzelnde Neigung zur Sünde in Abrede, indem er blos eine durch die in der Menschenwelt herrschende Sünde nach und nach entstandene und durch das Temperament der Eltern sich fortpflanzende moralische Schwäche anerkennt. Apol. Conf. Remonstr. p. 84. b.: Peccatum originale (Remonstrantes) nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia orig. privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aetern. consequendam aut in gratiam cum deo redeant, nisi deus nova gratia sua eos praeveniat, et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.... Peccatum autem orig. non esse malum culpae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. — Limborch theol. chr. 3, 4, 1: Inclinatio illa (ad peccandum) proprie dictum peccatum non est, aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus. — 3, 3. 1: Mors non habet rationem poenae proprie dictae in posteris, fieri enim nequit, ut insontes propter

alterius peccatum puniantur, sed est naturalis tantum moriendi necessitas ab Adamo mortis poena punito in ipsos derivata.

Die **Socinianer**, eine besondere justitia originalis der ersten Menschen läugnend, bestreiten auch die orthodoxe Lehre von der Erbsünde, als einer vor dem Falle der ersten Menschen herrührende Verderbtheit der menschlichen Natur, die bis zu einer völligen Unfreiheit zum Guten gehe und den Menschen verdammlich machen soll. Sie lehren, daß der Fall Adams für uns keine andere Folge gehabt habe, als die, daß wir nun dem in unserer Natur liegenden Gesetz der Sterblichkeit verfallen seien, und daß sich durch die seitdem eingetretene und immer größer gewordene Depravation der Menschheit eine natürliche Geneigtheit zur Sünde gebildet habe, die von einem auf den andern forterbt, ohne aber allein aus Adams Sünde herzufließen (quia unus actus non facit habitum, weder bei dem Thäter, noch weniger bei allen seinen Nachkommen), oder gar eine Strafe für dieselbe zu sein, was bei Gottes Heiligkeit und Güte gar nicht denkbar sei. Auch werde durch diesen natürlichen Hang zur Sünde (von dem man übrigens gar nicht beweisen könne, daß er in **Allen** ohne Ausnahme sei und fortdaure) das Wollen und Vollbringen des Guten nur erschwert, aber die Freiheit zum Guten, wie zum Bösen, keineswegs aufgehoben. Diese sei ein wesentlicher Bestandtheil unserer Natur, werde in der Schrift nirgends bestritten, sondern vielmehr bei allen Ermahnungen zur Buße vorausgesetzt. Der Mensch werde also jetzt mit einer sittlichen Schwäche geboren, bei der er sich aber doch, wenn er wolle, vor Sünden hüten könne, und zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes bedürfe er wohl des göttlichen Beistandes, aber dieser werde Allen zu Theil, und sei theils ein innerer unmittelbarer, durch Erleuchtung des Herzens, theils ein äußerer mittelst der Verheißungen und Drohungen des göttlichen Wortes. — Vergl. **Cat. Racov.** qu. 423: Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e scriptura id peccatum orig. doceri potest, et lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — **Praelectt. theol.** in der Bibl. Fr. P. I, p. 541: Concludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo paccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam sive

inflictam quodammodo fuisse; nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum.... Caeterum cupiditas illa mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit etc. ... Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse. — Cat. Racov. qu. 427: Communiter in hominibus natura exiguae ad modum sunt vires ad ea quae Deus ab illis requirit perficiendum: ut voluntas ad ea perficiendum omnibus adest. Ueber die Möglichkeit, sich vor Sünden zu hüten, vergl. Opp. II, 463. b.

Die Quäker lehren, daß die von Adam natürlicher Weise abstammenden Menschen in ihrer Natur selber nichts Gutes haben können, sondern was die Heiligen, die es allezeit gegeben, in rechter Erkenntniß und gutem Willen haben, komme von dem Saamen Gottes in ihnen her; dennoch aber werde der böse und verderbte Saame, der sich von Adam forterbe, den Menschen nicht zugerechnet, bis sie sich wirklich (actualiter) mit ihm vereinigt haben; die Sünde werde keinem zugerechnet, wo kein Gesetz sei, daher denn auch die Sünde Adams jungen Kindern von der Geburt an nicht zugerechnet werde, was eine ungereimte, schon von Zwingli widerlegte Lehre der Protestanten und Katholiken sei. Barclay Apologie p. 60. 61. 67 ff. der deutschen Ausgabe. Das Wort Ur- oder Erbsünde verwerfen sie als unbiblisch und gefährlich, und reden dafür von dem alten Menschen oder Adam.

Die Mennoniten denken von der Erbsünde noch etwas milder; denn sie lassen des Menschen Natur zwar etwas, aber nicht ganz zum Guten verderbt sein, und behaupten, daß die Erbsünde, die wesentlich in dem Verluste der justitia originalis und einem dafür eingetretenen Hang zur Sünde bestehe, in den kleinen Kindern nichts Verdammliches sei, weil sie uns allen schon in Adam um Christi willen wieder

vergeben worden. Ris Conf. 4: Primus homo in peccata lapsus — — et a Deo per consolatoria promissa iterum erectus et ad vitam aet. admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, eousque ut nemo posterorum ipsius respectu hujus restitutionis aut peccati aut culpae reus nascatur. — Protocoll. Frankenth. p. 229. (in Schyns plen. deduct.): Agnoscimus hoc etiam, illam hominis corruptionem, de qua jam locutus es (quod amiserunt sanctitatem — immortalitatem), per Adami et Evae voluntariam inobedientiam productam esse — sed fatemur, omne id, quod in Adami peccato ad aet. condemnationem facit, in Chr. ademtum esse; quare infantes, quoad reatum aet. damnationis per Chr. obedientiam absolvantur, et absolute negamus, peccatum orig. in infantibus esse ad aet. mortem . . . . Tamen agnoscimus concupiscentiam et inclinationem carnis ad peccatum, quae vero infantibus propter Chr. passionem non sunt ad aet. damnationem . . . . Omne id, quod per Adamum ad condemnationem progenitum fuit, iterum per Chr. ablatum est absque ullo discrimine populorum, ita ut omnes homines non per Adami, sed suam propriam culpam damnentur.

Vierter Abschnitt.

Von Christo und seinem Erlösungswerke.

Vorbemerkungen.

Da die Sendung Christi auf dem ewigen Gnadenrathschlusse Gottes beruht, allen Menschen durch Christum die Möglichkeit darzubieten, der Erbsündenschuld wieder ledig und Erben des ewigen Lebens zu werden, so wäre nun eigentlich hier vorerst von der Prädestination zu handeln. Wir begnügen uns aber, hier auf diesen ihren Zusammenhang mit der Erlösung hingewiesen zu haben, und ziehen

es vor, sie erst an ihrer gewöhnlichen Stelle, am Schluß der Heilslehre zu erörtern, wo wir auf ihre tiefern Fragen mehr vorbereitet sind. Die speciellere Frage, warum Gott seinen ewigen Gnadenrathschluß zur Erlösung der Welt gerade in der von ihm gewählten Weise, durch die Sendung seines eingebornen Sohnes, des Gottmenschen, und durch dessen Opfertod ausgeführt hat, ist bekanntlich in der alten Kirche verschieden beantwortet worden. Meistens führte man an, daß nur eine gottmenschliche Person und ein gottmenschliches Leben eine die Welt versöhnende und heiligende Kraft habe und dem Teufel durch Christi Tod ein Lösegeld habe gezahlt werden müssen, wogegen aber doch Augustinus (de agone Christi, c. 11.) erinnerte: Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et ex foemina nasceretur etc. Nach Anselmus von Canterbury aber († 1109) lautete die Antwort auf die Frage: cur Deus homo? gewöhnlich dahin, daß es sich beim Tode Christi nicht um ein Lösegeld an den Teufel gehandelt habe, dem weder Gott noch der Mensch etwas schuldig sei, sondern um eine Gott zu leistende Genugthuung wegen seiner durch die Sünde der Menschen gekränkten Ehre. Denn da Gott der Heilige und Gerechte — sagt Anselmus — auf seine Ehre und Weltordnung halten muß, so konnte er bei all seiner Liebe und Barmherzigkeit die Erlösung der Menschheit nur in der Weise vollführen, daß zugleich seiner Ehre oder Gerechtigkeit genug gethan wurde, und da das kein bloßer, sündiger, aber auch kein sündloser Mensch vermocht hätte, so mußte Gott der Sohn selber Mensch werden, um die Schuld der Menschen durch seinen freiwilligen, vor Gott unendlich werthvollen Tod zu sühnen und dadurch Gott mit ihnen zu versöhnen. Und diese anselmische Theorie liegt denn auch der Christologie unserer symbolischen Bücher mit zu Grunde, wenn gleich die Reformatoren in einzelnen Punkten, namentlich durch stärkere Betonung der göttlichen Liebe, über sie hinausstrebten. Vergl. Cat. maj. 2.: „Da war kein Rath, Hülfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen." — F. C. p. 696.: Etiamsi Christus de Spiritu S. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omn[em] justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus [fuiss]et: talis tamen ipsius naturae obedientia et passio nobis ad

justitiam imputari non posset. Et vicissim, si filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura esse nostra justitia.

§. 13.

Von Christi Person.

In der Lehre von Christi Person stimmen unsere älteren symbolischen Bücher mit denen der katholischen und reformirten Kirche ganz überein; sie halten alle an den Bestimmungen der allgemeinen Concilien von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon, wie am athanasianischen Symbolum fest; die Concordienformel aber zieht aus dieser altorthodoxen Lehre noch eine Folgerung in Bezug auf die communicatio idiomatum, die von den Reformirten (und Katholiken) nicht zugegeben wird und von der unten besonders gehandelt werden soll.

Gemeinsame Lehre aller drei Kirchen ist, daß Christus der aus der Substanz des Vaters von Ewigkeit gezeugte Sohn Gottes ist, der in seiner einen Person zwei Naturen, die göttliche und die angenommene menschliche, in der engsten und untrennbaren Vereinigung, doch ohne eine Vermischung derselben, besitzt. Conf. Aug. art. 3 (de Filio Dei): Item docent, quod Verbum, h. e. Filius Dei assumpserit humanam naturam in utero beatae Mariae virginis, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo, natus ex Virgine Maria, vere passus crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem.

Hierbei ist also zuerst zu beachten, daß Christus zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, und zwar jede in ihrer vollen Integrität besitzt, und dann, daß beide, innigst in seiner Person vereinigt, eben nur Eine Person ausmachen, was einander zu widersprechen scheint (wie in der Trinität die numerische Einheit dreier Personen in dem Einen göttlichen Wesen), aber doch nach der Schrift nicht anders ist.

Zuerst also ist Christus wahrer Gott, oder er besitzt eine wahrhaft göttliche Natur mit allen Eigenschaften der zweiten Person in der

Gottheit; Symb. Nic.: Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri. — Symb. Athan.: Perfectus Deus. Aber zugleich ist er auch wahrer Mensch, oder er besitzt eine wahre, vollständige menschliche Natur (einen menschlichen Leib, eine menschliche Seele und einen menschlichen Willen), die er von der Jungfrau Maria empfangen, aber durch übernatürliche Zeugung des heil. Geistes, so daß sie von der Erbsünde unbefleckt geblieben ist. Symb. Nic.: incarnatus est de Spiritu S. ex virgine Maria et homo factus est. Symb. Athan.: homo ex substantia matris in saeculo natus — — perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. Art. Smalc. I, 4.: Filius ita factus est homo, ut a Spiritu S. sine virili opera conciperetur et ex Maria pura, sancta, semper virgine nasceretur. — Cat. maj. p. 495.: Homo factus est, et a Spiritu S. ac Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus est, ut esset peccati dominus. — F. C. p. 648.: Cum igitur Filius Dei naturam nostram humanam, non autem peccatum originale assumserit, manifestum est, quod humana natura, etiam post lapsum et peccatum originis, non sint unum et idem, etc. [1]).

Die Vereinigung beider Naturen (unitio) ist geschehen im Augenblick der Empfängniß Christi im Schooße der Maria (weshalb Maria mit Recht die Mutter Gottes heißt), und zwar in der Weise, daß der ewige Sohn Gottes, der Logos, dort die menschliche Natur an sich genommen und sie mit seiner göttlichen in seiner Einen Person (die eigentlich die des Logos, aber nun auch zugleich die der menschlichen Natur ist) vereinigt, oder daß der Logos (d. h. die an ihr selbst schon persönliche göttliche Natur) die menschliche, keine eigene Persönlichkeit habende, Natur in die Einheit seiner göttlichen Persönlichkeit aufgenommen hat [2]). Symb. Athan.: unus Christus — non con-

1) Ueber die Erbsündenlosigkeit der Maria vergl. oben §. 9. am Ende. Die Protestanten verwerfen dieselbe, weil Maria Christum ihren Heiland nenne (Luc. 1, 47.), und sie nach Luc. 2, 43. Joh. 2, 3. nicht frei von Fehlern gewesen sei.

2) Und so kommt der menschlichen Natur Christi außer der ἀναμαρτησία

versione Divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. — F. C. p. 608: Humanam naturam Filius Dei in unitatem divinae suae personae assumpsit, sibique eam propriam fecit, ut videlicet pati et Pontifex noster summus esse posset... Cum homo ille in Deum assumtus fuerit, quamprimum in utero matris a Spiritu S. est conceptus. — p. 767: Etiam in utero matris suam majestatem demonstravit, quod de virgine, inviolata ipsius virginitate, natus est. — p. 607: Eam ob causam credimus, quod virgo Maria non nudum aut merum hominem duntaxat, sed verum Dei filium conceperit et genuerit: unde recte Mater Dei et appellatur et est.

Und so sind denn in Folge dieses Actes in Christi, des Gottmenschen, einiger Person die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, aufs innigste und unzertrennbar durch das Band der einen Persönlichkeit mit einander verbunden, so daß sie in keinem Moment außer einander gedacht werden können (weder im Tode, noch in der Ewigkeit), aber dabei sind sie doch nicht zu einer Substanz vermischt, sondern jede behält ihre wesentlichen Eigenschaften, — welcher Zustand die unio personalis s. hypostatica heißt. Vergl. dazu den Beschluß des Concil. Chalcedon. (451.): Confitemur unum et eundem filium Dom. n. J. Chr., eundem perfectum in deitate et perfectum in humanitate, vere Deum et vere hominem eundem, ex anima rationali constantem et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia nobis similem excepto peccato, ante secula quidem genitum secundum deitatem, in extremis autem diebus ipsum eundem, propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine ac Deipara, secundum humanitatem natum, unum et eundem Jesum Chr., Filium et Dom. unigenitum, in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, indivise et inseparabiliter (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) cognitum: naturarum differentia

---

als eine zweite besondere Eigenthümlichkeit die ἀνυποστασία (carentia propriae subsistentiae) zu, oder die ἐνυποστασία, subsistentia in λόγῳ, was nach unsern Dogmatikern ihrer Intregrität und ihrem Wesen keinen Eintrag thut, da die Persönlichkeit non est de rei essentia, sed modus subsistendi ultimus!

neutiquam extincta per unitionem, sed servata potius utriusque naturae proprietate et in unam personam seu hypostasin concurrente, non in duas partitum aut divisum personas. Evagrius Hist. eccl. II, c. 4. p. 294. ed Valesii. — C. A. art. 3: ut sint duae naturae .... in unitatc personae inseparabiliter conjunctae. F. C. p. 606: Confitemur, divinam et humanam naturas, non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatam esse, sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quae alterius naturae proprietates fieri nequeant.

So weit liegt die Lehre von Christi Person declarirt schon in der Augsb. Confession, wie im Catech. Romanus und in den symbolischen Büchern der Reformirten vor, so daß in ihnen allen die untrennbare Vereinigung zweier Naturen in der Einen Person behauptet und dabei jeder Gedanke an eine Vermischung derselben abgewiesen wird. Cat. Rom. Lib. I. art. 2. p. 290 (bei Danz): Verbum enim, quod divinae naturae hypostasis est, ita humanam naturam assumpsit, ut una et eadem esset divinae et humanae naturae hypostasis ac persona: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret, atque, ut est apud Sanct. Leonem Magnum illum Pontificem (Serm. 1. de nativitate Domini): Nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio. Conf. Helv. II. art. 11: Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro J. Chr. duas naturas, divinam et humanam: et has ita dicimus conjunctas et unitas esse, ut absorptae, aut confusae, aut immixtae non sint: sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus, in una persona, unitae vel conjunctae: ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur: unum inquam verum Deum et hominem juxta divinam naturam patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem, et per omnia similem, peccato excepto. Etenim, ut Nestorianum dogma ex uno Christo duos faciens et unionem personae dissolvens, abominamur: ita Eutychetis et Monotheletarum et Monophysicorum vesaniam, expungentes naturae humanae proprietatem, execramur penitus. — Colloq. Lips. p. 657: „daß zu keiner Zeit und an keinem einigen Ort, sowohl im Stande der Erniedrigung als der Erhöhung, einige Zertrennung oder Sonderung zwischen den Naturen geschehen, und keine je-

mals von der andern abgeschieden gewesen, auch im Tode selbst nicht. — C. Gall. art. 15. Belg. 18.

Während nun aber die Reformirten dafürhalten, „daß man in diesem hohen Geheimniß bei den Redensarten allein, welche in der heiligen Schrift, in den uralten allgemeinen Conciliis und in der Augsb. Confession ausdrücklich gebraucht worden, verbleibe, wie sie sich denn auch zu keinen andern Reden verbinden wollen" (Colloq. Lips. p. 661.): so meinen die Lutheraner, daß die mehr nur negativen, als positiven Bestimmungen des chalcedonischen Concils noch nicht die adäquate Ausdrucksform für die innige, vollkommene, organische Einheit der beiden Naturen in Christo enthalten, auf welche die heilige Schrift hinweise, und daß daher der Begriff dieser Einheit (oder des Gottmenschen) noch einer tiefern Entwickelung und positivern Fassung bedürfe, die er auch schon so ziemlich in den Schriften der alten Väter und besonders bei Johannes Damascenus (in den Formeln περιχώρησις und τρόπος ἀντιδόσεως) gefunden habe. Sie folgen hierin, von Melanchthon abweichend, Luthern, der sich eine wahre Einigung von Göttlichem und Menschlichem, wie überhaupt, so besonders bei Christo, nur in der Form einer lebendigen Durchdringung der Menschheit von der Gottheit denken konnte, daher er auch ohne Bedenken an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein beim Abendmahl glaubte, und der dann durch den über diese Gegenwart geführten Streit mit Zwingli zu einer weitern Entwickelung des Dogmas von Christo in dem obigen Sinne veranlaßt worden war[3]). Was also die Concordienformel in ihrem 8. Artikel, de Persona Christi, zur Fortbildung dieses Dogmas bringt, war

3) Luther, großes Bekenntniß vom Abendmahl, Walch 20. S. 1108 f.: „Wo du kannst sagen: hie ist Gott! da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht als Mensch, so wäre die Person schon zertrennt.... Wo du nur Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit hinsetzen, sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen: es ist Eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeugt und von sich legt, wo er schlafen geht." Vergl. dazu Schenkel a. a. O. I. S. 223 f. Thomasius, christologische Beiträge, Erlangen 1845. Abschn. 1. u. 2. Schneckenburger a. a. O. S. 31. Form. Conc. p. 784.

unter den Lutheranern nichts Neues, sondern schon in den verschiedenen Stadien des Abendmahlsstreites von Luther, Brenz u. A. vertheidigt, auch zum Theil mit zur Widerlegung Schwenkfelds [4]), Osianders, Stancari u. A. aufgestellt und zuletzt noch von Mart. Chemnitz in s. Schrift de duabus in Chr. naturis. Jen. 1570. zusammengestellt worden.

Die Concordienformel also, meinend, daß die Reformirten über dem zu starken Betonen des Unterschiedes der beiden Naturen die lebendige und reale Einheit derselben verlieren, erklärt, daß die unio personalis positiv und wesentlich als die innigste reale Gemeinschaft derselben (naturarum communio oder communicatio), doch ohne alle Vermischung ihres Wesens, gedacht werden müsse, als eine Gemeinschaft, vermöge der die beiden Naturen so in Christo verbunden sind, daß die göttliche Natur die des Menschensohnes und die menschliche die des Gottessohnes ist, worin allerdings ein Geheimniß liege, welches sich nicht weiter als durch die beiden althergebrachten Analogieen vom glühenden Eisen und von der Verbindung von Leib und Seele erklären lasse; denn wie hier das Eisen vom Feuer oder der Leib von der Seele, so sei auch (nur noch in einer weit sublimern, unaussprechlichen (!) Weise) die menschliche Natur in Christo von der göttlichen durchdrungen und mit ihr zu einer Person vereint, aber ohne alle Vermischung. Vergl. p. 605: Principalis hujus (e controversia de Coena Domini orti) dissidii quaestio fuit, an divina et humana natura et utriusque proprietates propter unionem personalem, realiter, hoc est, vere et reipsa in persona Chr. invicem communicent, et quousque illa communicatio extendatur? Sacramentarii affirmarunt, div. et humanam naturas in Chr. eo modo personaliter unitas esse, ut neutra alteri quicquam realiter, h. e., vere et reipsa, quod cujusque naturae proprium sit, communicet, sed nomina tantum nuda communicari. —

---

4) Er macht das göttliche Wesen Christi so zum Substrat seiner Menschheit, daß er aus ihm diese geboren werden, daß er Christi (glorificirtes) Fleisch aus der Gottheit entstehen und wieder in ihr Wesen verklärt werden läßt, womit er die Kreatürlichkeit der Menschheit aufhebt. Thomasius, das Bekenntniß der evang.-lutherischen Kirche. S. 198. Hahn, Schwenkfeldii Sententia de Chr. persona et opere. Breslau 1848.

p. 606: Cum vero divina et humana naturae personaliter, h. e. ad constituendum unum ὑφιστάμενον, sint unitae, credimus, docemus et confitemur, unionem illam hypostaticam non esse talem copulationem aut combinationem, cujus ratione neutra natura cum altera personaliter, h. e. propter unionem personalem, quidquam commune habeat, qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert, aut aliquid ab altero accipit: quin potius hic summa communio est, quam Deus cum assumto homine vere habet, et ex personali unione, et summa ac ineffabili communione, quae inde consequitur [5]), totum illud promanat, quicquid humani de Deo, et quicquid divini de homine Chr. dicitur et creditur. Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi Ecclesiae Doctores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et animae in homine, declararunt. — p. 765: Nec tamen hac unione et communicatione naturarum, vel ipsae naturae, vel harum proprietates confunduntur: sed utraque natura essentiam et proprietates suas retinet. Vergl. dazu, was Baier zur nähern Beschreibung sagt (Compend. p. 509.): Ex unione personali communicatio naturarum fluit, per quam fit, ut humana natura filii Dei et divina natura filii hominis natura sit. Ad quam designandam vox περιχωρήσεως — adhiberi coepit: ita quidem, ut divina natura active diceretur penetrare, humana natura passive penetrari, — und was Quenstädt (III, 87.) zur Begründung der communio anführt: Si hypostasis τοῦ λόγου vere et realiter est assumtae carni communicata, utique inter div. et hum. naturam assumtam est vera et realis communicatio, cum ὑπόστασις τοῦ λόγου et divina natura τοῦ λόγου non differant realiter. Sed illud est, ergo et hoc. — Auf dieser communio naturarum beruhen nun auch die s. g. propositiones personales, in quibus concretum (die persönliche Bezeichnung) unius naturae de concreto alterius naturae

5) Dagegen heißt es in der Sol. Declarat. p. 766: — unionem hypostaticam, quae sine vera illa communione naturarum nec cogitari nec subsistere potest, so daß sie hier mit zum Begriff der unio gehört, während sie oben nur als Consequenz derselben betrachtet wird.

praedicatur [6]), z. B. der Mensch (Jes. Chr.) ist Gott, oder Gott ist Mensch, der Menschensohn ist der Gottessohn und umgekehrt (Luc. 1, 32. 35: „das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden", Matth. 16, 16. 1 Cor. 15, 47.), womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß das Wesen Gottes das Wesen des Menschen sei, sondern nur, daß die Person, die da Gott ist, zugleich auch Mensch ist, daß dem Subject Gott realiter ebenso das Prädicat Mensch, wie dem Subject Mensch das Prädicat Gott gebührt, daher diese Sätze, so ungewöhnlich und singulär sie sind, doch nicht uneigentlich, sondern ganz eigentlich zu verstehen sind. F. C. p. 607: Hinc etiam credimus — — quod Deus sit homo et homo sit Deus: id quod nequaquam ita se haberet, si divina et humana natura prorsus inter se nihil revera et reipsa communicarent.

Aus dieser realen und lebendigen Vereinigung der beiden Naturen in Christo folgt aber auch nach der F. C. weiter, daß zwischen ihnen eine wirkliche Mittheilung oder Gemeinschaft der Eigenschaften (Communicatio idiomatum) stattfindet, und zwar in der Weise, daß zunächst der Person des Erlösers die Eigenschaften der einen Natur so gut wie die der andern zukommen, daß ferner die göttliche Natur Christi zwar weder etwas von der menschlichen empfängt, noch etwas von ihren Proprietäten aufgiebt, aber doch an den Zuständen und mittlerischen Handlungen der menschlichen Theil nimmt, und daß endlich die menschliche Natur zwar auch ihre wesentlichen Eigenthümlichkeiten behält, aber dazu auch die wesentlichen Proprietäten der göttlichen, namentlich Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart empfängt, und daher so eine communicatio idiomatum nicht nur zwischen der Person und den Naturen, sondern auch zwischen den Naturen unter sich stattfindet, ohne daß aber durch letztere die göttliche Natur ihrer Eigenschaften entblößt oder die menschliche in die göttliche verwandelt oder eine Vermischung beider Naturen herbeigeführt wird (p. 762: quod, ut natura utraque in sua natura

6) *Concretum naturae* ist eine persönliche Bezeichnung Christi, von einer seiner beiden Naturen hergenommen (vox, qua significatur natura cum connotatione hypostaseos), z. B. Gott, Mensch, Sohn Gottes. Concretum personae dagegen ist vox, quae personam, utraque natura constantem, formaliter significat, z. B. Christus, Immanuel, Messias.

et essentia inconfusa manet, neque unquam aboletur: ita etiam utraque suas naturales essentiales proprietates retineat — et quod unius naturae proprietates essentiales nunquam alterius naturae proprietates essentiales fiant. — p. 769: quod propria non egrediantur sua subjecta, h. e. quod quaelibet natura suas proprietates essentiales retineat et illae non ab una natura separentur, atque in alteram — — transfundantur.) Auf dieser Communicatio idiomatum beruht es, daß das Leiden und Sterben Christi als ein wahrhaft gottmenschliches die Kraft einer stellvertretenden Genugthuung hat, und ohne sie wäre auch eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht möglich. Zum Beweis aber dafür, daß sie auch in der Schrift begründet ist, dienen die in dieser vorkommenden verschiedenen Propositiones s. Praedicationes von Christo und seinen Naturen und Eigenschaften, die man füglich in 3 genera abtheilt, aus denen sich dann drei Arten der communicatio idiomatum ergeben (von den Theologen das genus idiomaticum, apotelesmaticum und majestaticum genannt).

Das erste genus bilden nach der F. C. die Sätze, in denen ein idioma, welches nur einer Natur in Christo zukommt, wegen der Einheit seiner Person, nicht dieser einen Natur allein, sondern der ganzen Person zugeschrieben wird (p. 770: ea, quae unius tantum naturae propria sunt, alteri naturae non seorsim, quasi separatae, sed toti personae (quae simul Deus et homo est) attribuuntur, sive Deus, sive homo nominetur), wobei aber immer, damit es nicht scheint, als ob die idiomata der einen Natur die der andern werden, distincte declarandum est, secundum quam naturam aliquid personae adscribatur, z. B. Röm. 1, 3: Gottes Sohn, geboren aus dem Saamen Davids, nach dem Fleisch, — 1. Petr. 3, 18: Christus hat für uns gelitten und ist getödtet nach dem Fleisch. Auch gehören hieher Sätze, in denen von dem concretum einer Natur etwas ausgesagt wird, was eigentlich der andern Natur zukommt, z. B. Gott ist gestorben, hat gelitten; p. 772: Postquam autem Deus et homo unitus est in una persona, recte et vere dicitur: Deus mortuus est, quando videlicet ille homo moritur, qui cum Deo unum quiddam, seu una persona est.

Das zweite genus bilden solche Sätze, in denen die zum Mittleramte Christi gehörenden Verrichtungen Christi, obschon sie zunächst

nur von einer der beiden Naturen ausgehen (und insofern zunächst ἐνεργήματα, effectus dieser sind), doch immer zugleich auch als Handlungen betrachtet werden, an denen die beiden Naturen Christi Theil haben (ἀποτελέσματα, opera communia), indem eine Natur immer in Gemeinschaft mit der andern wirkt (die göttliche, zwar nicht selber leidensfähig, doch das Leiden der menschlichen mit will und ihr tragen hilft, und die menschliche durch den Hinzutritt der göttlichen Eigenschaften Wunder wirkt). F. C. p. 773: Deinde, quod ad rationes officii Christi attinet, persona non agit et operatur in, seu cum una, vel per unam naturam tantum, sed potius in, cum et secundum atque per utranque naturam, seu, ut Concil. Chalced. loquitur, una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Itaque Christus est noster Redemptor, Rex — — secundum utramque naturam. 1. Cor. 15, 3: Christus gestorben für unsere Sünde rc. — Gal. 1, 4: J. Chr., der sich selbst für uns rc.)

Das dritte und wichtigste genus aber bilden solche Sätze, in denen der menschlichen Natur Christi, um ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen willen, außer ihren ihr stets bleibenden wesentlichen Eigenschaften (und besondern Vorzügen vor unserer Natur) auch noch die wesentlichen, hohen und unendlichen, Eigenschaften der göttlichen Natur, Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, zugeschrieben werden, so daß, nach der Schrift, Christus nicht nur nach seiner Gottheit, sondern nach seiner Menschheit allmächtig, allgegenwärtig, allwissend ist und hier eine wahre reale Mittheilung wesentlich göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, aber nicht umgekehrt auch menschlicher an die göttliche Natur, stattfindet, eine Mittheilung, bei welcher auch die göttliche Natur ihre wesentlichen Eigenschaften nicht aufgiebt, sondern sie immer behält, indem sie nur mit ihnen die menschliche gewissermaßen durchdringt und durchglüht. Und diese communicatio findet vom Moment der Incarnation oder unio personalis an statt, obwohl Christus erst seit seiner Erhöhung von ihr vollen Gebrauch gemacht. Namentlich kann nun Christus durch seine göttliche Allmacht mit seinem Leibe, den er gesetzt hat zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes, gegenwärtig sein, wo er will, sonderlich da, wo er solche seine Gegenwärtigkeit verheißen hat, als im heiligen Abendmahl. p. 773: Quantum ad divinam in Chr.

naturam attinet, cum in ipso (bei Gott) nulla sit (ut Jac. 1, 17. testatur) transmutatio, divinae Chr. naturae per incarnationem nihil (quo ad essentiam et proprietatem ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se, vel per se, neque diminuta neque aucta est. Jam quod ad humanam naturam in persona Chr. attinet, non defuerunt quidam, qui contenderent, — — ei nihil eorum tribui vel debere vel posse, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, etiamsi Scripturae testimonia humanae Chr. naturae talia tribuant. Hanc vero ipsorum opinionem falsam esse, verbo Dei adeo perspicue demonstrari potest, ut etiam ipsorum consortes eum ipsum errorem reprehendere et rejicere tandem coeperint. Sacrae enim literae et Orthodoxi Patres, Scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Chr., eam ob causam, et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram .... exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales .... praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur .... acceperit. — Adversarii disputant, illa tantum esse dona creata et finitas dotes seu qualitates etc. — p. 775: At vivificare, omne judicium omnemque potestatem in coelo et in terra, adeoque omnia in manibus suis habere . . . a peccatis mundare, etc. non sunt dona creata, sed divinae, infinitae proprietates: quae tamen (juxta testimonia Scripturae) Christo homini datae et communicatae sunt, Joh. 5, 27. 6, 39. Matth. 28, 18. Dan. 7, 14. Joh. 3, 35. Matth. 11, 17. etc. — p. 778: Et his quidem vocabulis (realis communicatio, realiter communicari) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem .... docere voluimus, ... sed vocabula et phrases illas verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communic. idiom. nihil aliud esse, nisi phrasin et modum quendam loquendi etc. — p. 778: Sentimus itaque atque docemus .... quod cum tota Divinitatis plenitudo in Chr. habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus, sed cor-

poraliter, ut in proprio suo corpore[7]), etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione, in assumta humana natura, liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, ut in ea, cum ea et per eam, divinam suam virtutem ... exerceat, operetur et perficiat. Idque ea quodammodo ratione, qua anima in corpore, et ignis in ferro candente agit. — p. 767: Postquam Chr. non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in coelos ascendit, sed, ut apost. (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat .... Haec autem non terreno modo, sed ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, — sed nihil aliud, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Chr. juxta humanitatem suam .... revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus, juxta verba Testamenti sui, corpore et sanguine suo in sacra coena, ad quam nos verbo suo ablegat, praesens esse potest et revera est. — p. 610: rejicimus, — quod humana natura in Chr. in omnia loca coeli et terrae localiter expansa sit; quod ne quidem divinae naturae est tribuendum. — Rejicimus, — — quod Christo impossibile sit propter human. naturae proprietatem, ut simul in pluribus, quam in uno loco, nedum ubique, suo cum corpore esse possit. — p. 787.: Corpore suo praesens esse potest, ubicunque vult. — p. 787.: Quod autem Chr. per divinam omnipotentiam suam, corpore suo (quod ad dexteram majestatis ... collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis, ubi

---

7) Vergl. dazu die Hauptbeweisstelle Coloss. 2, 9., die von den Lutheranern dahin erklärt wird: totam Divinitatis plenitudinem in Christo σωματικῶς, hoc est, in carne Christi, seu in Christo, qua homine, habitare i. e. inseparabiliter ac perpetuo immanere, welche Erklärung natürlich die Reformirten verwerfen, da hier nicht von dem Menschensohn, sondern von der Einen Person Christi des Gottmenschen gesagt sei, daß die Gottheit bleibend in ihm wohne. Vergl. Boerner, p. 307. Ebrard II, S. 139.

suam praesentiam illam, ut in Sacra s. Coena, in verbo suo promisit, hoc ipsius omnipotentia . . . efficere potest. — p. 608.: Itaque jam non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est. Und so wird denn hier die Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi, nachdem jede Vorstellung an eine räumliche, physische Ausgedehntheit und Allenthalbenheit von ihr abgewehrt worden, bald in Luther's Sinne so beschrieben, als ob Christus nach seiner menschlichen Natur allen Creaturen so gegenwärtig sei, wie nach seiner göttlichen Natur (divino modo, in göttlicher Weise Alles durchdringend und erfüllend (p. 767. 608.), häufiger aber als eine spirituale, mit dem potentissimum in creaturas dominum zusammenhängende, als die Macht, überall leiblich gegenwärtig zu sein, wo er will, welches die Meinung Chemnitzens und vieler Andern, gegenüber den schwäbischen Theologen war. Nach beiden Ansichten aber hat deshalb Christi verklärter Leib nicht aufgehört, an einem bestimmten Orte zu sein; er ist das definitive, nur nicht circumscriptive; aber zugleich ist oder kann er doch auch Allen gegenwärtig sein. Daß er aber nur da gegenwärtig sein wolle, wo er es verheißen habe, wird den Helmstädtern und Braunschweigern in der F. C. nicht zugegeben [8]).

Die Reformirten, in den chalcedonischen Begriffsbestimmungen der unio personalis mit den Lutheranern übereinstimmend, erklären sich in ihren öffentlichen Bekenntnißschriften in Betreff der weitern positivern Bestimmungen offen eigentlich nur mit dem nicht einverstanden, was die F. C. von dem 3. Genus der Idiomencommunication, von den der menschlichen Natur Christi neben ihren wesentlichen und bleibenden Eigenschaften noch kraft der unio personalis zukommenden wahrhaft göttlichen Eigenschaften sagt. Sie wenden gegen diese Lehre vornämlich ein: 1) daß das Endliche wahrhaft Un-

---

8) Ueber die weitere dogmatische Ausbildung des Begriffes der omnipraesentia corporis Chr. vergl. Schmid a. a. O. p. 274 ff. Dabei wird noch der Schwenkfeld'sche Irrthum verworfen: quod caro Chr. per exaltationem omnes divinas proprietates ita acceperit, ut jam Christus humanitatis suae ratione, potentia, virtute — prorsus sit aequalis, — — und quod denique caro Chr. ad essentiam Sacrasanct. Trinitatis pertineat.

endliches nicht in sich aufnehmen könne, ohne in seiner Eigenthümlichkeit vernichtet zu werden (Finitum non est capax infiniti), daß also hierbei eine Vermischung der beiden Naturen herauskomme, wie sehr auch die Lutheraner sich dagegen verwahren; 2) daß diese Lehre unbiblisch und widerbiblisch sei (vergl. oben die Erklärung von Coloss. 2, 9.), namentlich die von der Ubiquität des Leibes Christi; denn Eph. 4, 10. werde nicht gesagt, daß Christus nun allenhalben sei und mit seinem Leibe Alles erfülle, und Matth. 28, 18. rede Christus nicht von seiner menschlichen Natur, sondern von sich als dem menschgewordenen Sohne Gottes, auch werde überall gelehrt, daß Christus in eine bestimmte höhere Sphäre aufgefahren sei und zwar mit einem verklärten, aber sichtbaren, organischen Leibe, mit dem er auch wiederkommen wird zum Gericht; Luc. 24, 51. Act. 1, 9—11.; 3) wolle man dem Leibe Christi Ubiquität zuschreiben, so müsse man sie ihm schon vor der Auferstehung und Himmelfahrt zuschreiben, wenn anders da die beiden Naturen schon vollkommen vereinigt gewesen sein sollen, dagegen streite aber Joh. 11, 5.; und Luc. 24, 6. zeige, daß er auch nach der Auferstehung sie nicht besessen habe; 4) jedenfalls werde durch die Ubiquität die Himmelfahrt Christi zu einer bloßen disparentia visibilis. Dabei geben die Reformirten zwar gern zu, daß die heil. Schrift von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen manchmal so rede, als ob letztere unter einander in Communication stehen; aber sie sagen, das seien nur tropische Redeweisen, und damit man diese richtig verstehe und hier aus einer blos dialectischen Idiomencommunication nicht eine reale (oder gar physische) mache, sei eben von den Alten die sehr nützliche Lehre von der communicatio idiomatum aufgestellt worden, deren Sinn die Gegner gar nicht verständen [9]). Und so kommt denn zuletzt ihre Gegenbehauptung darauf hinaus, daß wohl der Person Christi des Gottmenschen ebenso die Eigenschaften der menschlichen wie der göttlichen Natur zukommen und auch dem concretum der einen Natur die Proprietäten

9) *Calvin.* Instit. II, 14. 1: Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem ... tanta religione (Scripturae) exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus *ἰδιωμάτων κοινωνία* dictus est.

der andern mit Recht zugeschrieben werden[10]), und daß so in der Person (in concreto), oder zwischen ihr und den Naturen eine reale Mittheilung der Idiome stattfinde, aber nur nicht zwischen den beiden Naturen unter einander in abstracto. Vergl. Conf. Helv. II. c. 11.: Ut Nestorianum dogma ex uno Chr. duos faciens et unionem personae dissolvens, abominamur: ita Entychetis et Monotheletarum et Monophysicorum vesaniam, expungentem naturae humanae proprietatem execramur penitus. Ergo minime docemus naturam in Chr. divinam passam esse, aut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo, adeoque esse ubique. Neque enim vel sentimus vel docemus veritatem corporis Chr. a clarificatione desiisse, aut deificatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates, quoad corpus et animam deposuerit, ac prorsus in naturam divinam abierit etc. . . . . . Interim non negamus et Dominum gloriae, juxta verba Pauli, crucifixum esse pro nobis. Nam communicationem idiomatum, ex scripturis petitam, et ab universa vetustate iu explicandis componendisque script. locis in speciem pugnantibus usurpatam, religiose et reverenter recipimus et usurpamus. — Conf. Brandenb. 4.: „daß jede Natur seine gewisse natürliche Eigenschaften habe und behalte, auch in der persönlichen Vereinigung, und dennoch eine wahre Communion und Gemeinschaft sei, also, daß man recht und wohl von Christo Alles was von Gott, und Alles was von einem wahren Menschen mag gesagt werden, reden könne, als daß der Mensch Christus sey von Ewigkeit, nemlich, nach seiner göttlichen Natur, daß der Sohn Gottes geboren sey aus dem Saamen Davids nach dem Fleisch, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, daß Gott gestorben sey nach dem Fleisch, daß Christus bey uns sey und bleibe bis ans Ende der Welt, nach

---

10) Von Zwingli ἀλλοίωσις (Gegenwechsel) genannt, von Calvin communicatio idiomatum im engern Sinne (i. e. praedicatio alternata, qua, quod unius naturae in Chr. proprium est, non alteri naturae, sed personae tribuitur ex altera natura denominata), und diese communic. idiomat. ist allerdings keine bloße verbale, sondern in Betracht der Einen Person des Gottmenschen eine reale, nur nicht in Betracht der Naturen in abstracto: respectu personae realis, respectu naturarum verbalis est.

seiner unendlich Natur — — nicht aber nach der Natur, nach welcher er gen Himmel gefahren, und von dannen wieder kommen wird, welche ohne Vertilgung ihrer Eigenschaft, auch in der höchsten Glorie wesentlich nicht kann überall seyn . . . . Item, daß der Herr Christus zwar nach s. angenommenen Menschheit mit hohen und übernatürlichen Gaben gezieret und gekrönet worden, laut des 8. Ps. v. 6., dennoch die menschliche Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch derselben verglichen worden sey, welches der Eutychianische Irrthum ist." — Vergl. insonderheit Conf. Anhalt. c. 8.: Et λόγος in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma, lucet[11]): nec tamen colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit et extra omnia, et in sinu Patris . . . Nec dissolvitur personalis unio, tametsi Caro, a qua nunquam separatur Verbum, non sit ubicunque est Verbum. Quae enim in Deo sunt, non sunt ubique ut Deus, teste Augustino . . . . . Est enim communicatio Idiomatum praedicatio seu forma loquendi, qua proprietas aut operatio, uni naturae conveniens, tribuitur personae, certa lege et modo, videlicet in concreto, quod totum agens hyphistamenon significat, habens utramque naturam . . . non autem in abstracto, quo alterutra natura secundum considerata significatur . . . Vera est Idiom. comm., quatenus res est vera: et sicut naturae unitae sunt, sic etiam naturarum attributa permutantur . . . Atque ita nequaquam nudos Christo titulos attribuimus, sed demonstramus ex verbo Dei, non factam esse physicam aut realem Idiomatum

---

11) Und so werden die Vergleichungen mit dem glühenden Eisen und dem beseelten Leibe wenigstens in den Symbolen nicht verworfen; aber auch nicht von den vornehmsten Theologen (wie Ebrard II, p. 113. 127. will); vergl. Calvini Instit. II, 14, 1: Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex duabus substantiis conspicimus constare etc. Allerdings aber wird öfters auf das Hinkende dieser Vergleichungen aufmerksam gemacht, z. B. Admonitio Neostad. p. 273: Non vident — — non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem; non autem raritatem, levitatem ignis, motionem sursum.

transfusionem, neque ad utramque naturam accommodandam esse vel proprietatem, vel actionem, quae de Persona secundum alterutram naturam praedicatur. — Admonit. Neostad: Naturis singulis in persona Chr. realiter communicari proprietates essentiales alterius naturae, negamus et pernegamus cum scriptura et universa orthodoxa ecclesia. Personae autem Chr. utriusque naturae nomina, proprietates et operationes omnes communicari realissime, cum iisdem asserimus. Nur das wird zugegeben, daß durch die persönliche Vereinigung der beiden Naturen der menschlichen Natur Christi oder Christo, sofern er Mensch, ein ens finitum geworden, doch besondere außerordentliche, wiewohl immer endliche Gaben (dona, charismata) communicirt sind, als die Wunderkraft, ein ganz klares Wissen von Gott und sich selbst ꝛc. Und dahin rechnen die Theologen auch die adoratio Christi qua Mediatoris oder die adoratio humanae naturae, indem sie sagen: die Adorabilität sei eine Proprietät der göttlichen Natur, und darum sei weder Christi Menschheit, wie manche Lutheraner wollten, noch Christus, weil er der Mittler ist, anzubeten, aber wohl die Person Christi, die da göttlicher Natur und zugleich Mensch und Mittler ist, „der ganze Jesus Christus in einer unzertrennten Person, als Gott und Mensch, ohne einige Ausschließung oder Absonderung der menschlichen Natur", wie zwischen den Reformirten und Lutheranern auf dem Colloquium Lips. (p. 658 a. a. O.) festgestellt wurde.

So weit weicht also die reformirte Symbollehre von der streng luther'schen ab, und in der Hauptsache auch mit ihr Melanchthon, der auf Grund der heiligen Schrift und der alten Kirchenlehre das dritte Genus der Idiomencommunication ganz verwirft[12]). Den re=

---

12) *Mel.* Refutatio erroris Serveti etc. im Corp. Philipp. p. 837 f.: Nominatur haec formula loquendi (Deus est passus etc.) communicatio idiomatum, quae est praedicatio, in qua proprietas unius naturae dicitur de persona in concreto, et significatur in Chr. duas esse naturas, non tantum ita, ut altera sit socia et separabilis, sicut in Elia et aliis Sanctis adest Deus societate — (quod reipsa sentiebat Nestorius), sed sic, quod λόγος assumserit humanam naturam miranda unione inseparabili et personali. De hoc modo loquendi inquit Theodoretus: *κοινὰ τοῦ προσώπου γέγονε τὰ τῶν φύσεων ἴδια*, item: *οὐ σύγχυσιν εἰργάσατο*

formirten Theologen aber werden in der F. C. und von den alten Lutheranern auch noch andere Abweichungen vorgeworfen, und zwar manche mit Recht, manche aber auch mit Unrecht, indem die Reformirten manchmal nur einem Mißverständniß der gebräuchlichen Formeln vorbeugen wollen. Unter anderm sollen sie es schon nicht zu einer wahren communio naturarum kommen lassen, und das ist wahr, wenn man darunter mit der F. C. eine commixtio derselben in unam personam versteht, eine unmittelbare Vereinigung der Naturen unter einander, und nicht vielmehr durch die Person; aber diese erkennen sie an und setzen sie darein, daß der Gottessohn eine wahrhaft menschliche und der Menschensohn eine wahrhaft göttliche Natur hat und der Erlöser immer in beiden ist und wirkt. Sie sollen lehren, quod unio personalis faciat tantum communia nomina et communes titulos: quod phrasis tantum et modus quidam loquendi sit, cum dicitur: Deus est homo, et homo est Deus; aber Ersteres folgt noch nicht daraus, daß sie die Union nicht als eine Vermengung der Naturen gedacht wissen wollen, und letztere Formeln gebrauchen sie allerdings nicht in dem Sinne, „als ob die Gottheit etwas mit der Menschheit realiter gemein habe", aber wohl in dem Sinne, wie z. B. Baier die lutherische Ausdrucksweise (concretum unius naturae de concreto alterius naturae praedicatur) versteht, daß die nach der einen Natur benannte Person mit der nach der andern benannten identisch ist [13]). Auch sollen sie die Sätze des ersten Genus (der Menschensohn ist ewig, Gott ist gestorben) ihres wahren Sinnes durch Zuhülfenahme einer Allöosis oder Synekdoche entleeren; und allerdings verstehen sie das darin Ausgesagte nicht von dem concretum der einen Natur, der es an sich nicht zukommt (wie der göttlichen das Sterben), sondern immer nur von der einen Person Christi, die hier nach ihrer göttlichen Natur benannt und von der nach der andern Natur etwas

---

τῶν φύσεων ἡ κοινότης τῶν ὀνομάτων. Das sei die Lehre der alten und der neuern Eutychianer, und bei diesen sei wieder die petulantia so groß, ut fingant duplicem comm. idiom., aliam Dialecticam, aliam Physicam, quae est confusio naturarum. — Ebendas. p. 840.

13) Trotzdem legt wieder Ebrard II, 126 ff. dieser lutherischen Ausdrucksweise einen ganz falschen Sinn unter, gleich als ob damit das eine Stück in der Person Christi von dem andern prädicirt werden solle.

ausgesagt wird. Aber die Lutheraner, wenn sie scharf ins Examen genommen werden, müssen ja wohl zugeben, daß sie im Grunde diese Sätze ebenso verstehen, da auch nach ihnen die Gottheit oder der Sohn Gottes als solcher nicht leiden kann [14]).

In neuerer Zeit hat man bekanntlich den Beweis versucht, daß die reformirte Christologie fast durchweg von der lutherischen etwas differirt [15]); aber das Meiste von dem, was man beibringt, betrifft blos gewisse spinöse Schulfragen nach dem Wie der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, dem die Reformirten schärfer nachforschten, als die Lutheraner, und oft schleicht sich dabei auch ein Mißverständniß der lutherischen Lehre mit ein. So soll nach dieser schon der Gottmensch irgendwie präexistirend gedacht werden, nach reformirter nur der λόγος ἄσαρκος; gewiß aber bedarf das Erstere noch sehr des Beweises, und es folgt auch nicht etwa daraus, daß die Lutheraner allerdings zwischen der Menschwerdung und Erniedrigung unterscheiden und jene nicht mit, sondern erst die conceptio zur Erniedrigung rechnen (vergl. Schmid a. a. O. p. 310.). Dann soll nach reformirter Lehre nicht die Gottheit, sondern der Logos, und zwar die Person desselben Mensch geworden sein, und ohne eine Verminderung seines himmlischen Seins; aber lehren etwa die Lutheraner (die Katholiken und alle Orthodoxen) anders? Vergl. bei Schmid S. 249: Persona λόγου simplex, sive quod idem est, natura divina hypostasi λόγου determinata assumsit naturam hum. — p. 120: Generatio filii Dei aeterna est, nunquam habet finem, et intima, nunquam a patre separatur filius, sed in patris sinu manet. Daß der Logos also ohne eine Veränderung seines überzeitlichen, trinitarischen Seins Mensch geworden ist, lehren auch die Lutheraner, und „daß er nach der Empfängniß nie und nirgends außer d. i. ohne sein Fleisch und von demselben abgesondert gewesen ist, noch jemals sein werde“, geben wieder die Reformirten zu (Colloq. Lips. p. 657.). Aber nun sagen die letztern, bei dieser persönlichen, unzertrennlichen Vereinigung könne die göttliche Natur auch außerhalb ihrer angenom-

---

14) Vergl. dazu Strauß, christl. Glaubenslehre, II, S. 122 f.

15) Vergl. Schneckenburger, die orthodox. Lehre vom doppelten Stande Christi ꝛc., zuerst in Zeller's Jahrb. 1844. — Schweizer, die Glaubenslehre der reform. Kirche. II. Band. 1847.

menen Menschheit und dennoch nichts weniger auch in derselben sein, da die Gottheit allenthalben gegenwärtig sei (Heidelb. Katech. qu. 48.), und bringen sich so in den Verdacht, als ob sie zwei subsistente Naturen lehren, einen Logos, der als trinitarische Person fortwirkt und nur nebenbei in Jesu sich manifestirt und Wohnung hat [16]), die Lutheraner aber, wenn sie den Logos gleichsam zu einem Theile Christi machen und nie außer seinem Fleisch gedacht wissen wollen, müssen dann den Gottmenschen in das Collegium trinitatis aufgenommen denken, was sie wieder in den Verdacht einer doketischen Vorstellung von seiner zeitlichen Existenzform bringt [17]).

---

16) Am besten drückt sich auch hier wieder die Conf. Anhalt. p. 630. a. a. O. aus: Et λόγος in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma, lucet: nec tamen colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit, et extra omnia, et in sinu Patris: neque cum sit in omnibus, fit pars aliorum etc.

17) Dabei mag hier, als nicht in unser Gebiet gehörend, nur noch kurz erwähnt werden, wie der neueste reformirte Dogmatiker, Ebrard, a. a. O. II, S. 77 ff. 89 ff. 127 ff. in dem Streit über das reformirte und lutherische Dogma den Spieß geradezu umkehrt und die Wurzel der lutherischen Lehre in der nestorianischen Grundanschauung der mittelalterlichen Scholastik findet, nach welcher die Person Christi durch die Vereinigung der beiden Naturen als zweier concreten Subsistenzen oder Theile entstanden sei, von welcher Voraussetzung auch Eutyches ausgehe, mit dem dann die Lutheraner in der Vermischung der beiden Naturen Hand in Hand gingen, um die Einheit der Person nicht zu verlieren, und dabei förmliche Monotholeten würden; dagegen sollen die Reformirten die beiden Naturen nur als zwei Abstracta, als zwei Complexe von Proprietäten und Beziehungen und die göttliche im Verhältniß zur menschlichen nur wie das ewige innere Wesen zur zeitlichen endlichen Existenzform denken, so daß der Sohn Gottes nicht etwa eine concrete menschliche Natur mit seiner göttlichen vereint und zu einem Theil seiner Person gemacht, sondern sich bestimmt habe, in die Existenzform eines menschlichen Lebenscentrums einzugehen, eine neue Seinsform zu übernehmen, Mensch zu werden (ex immenso finitus factus est, sage Zanchius, — wobei man freilich denken möchte, daß das eben so unmöglich sei, wie das andere, daß Endliches zu Unendlichem werden könne). Indessen giebt Ebrard selbst zu, daß dieser von ihm gemachte Fund den reformirten Dogmatikern nicht

Die **Katholiken** stehen in der Lehre von der Idiomencommunication den Lutheranern gegenüber auf Seiten der Reformirten, sie verwerfen die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, namentlich die Ubiquität, und zwar als der alten Kirchenlehre widerstreitend und als einen schon an den Eutychianern und Ikonoklasten verdammten Irrthum. Bellarmin, lib. III. de Christo, cap. 10: Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae et contra: ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent, si humana natura habet divinas et div. nat. humanas proprietates? Disputatt. de centroversiis fidei I, p. 220 ff. Mart. Becanus, manuale controversiar. II, 1., 469 ff. Klee, kath. Dogmat. I, 435. Vergl. Walch Ketzerhistorie XI, S. 351. Der Cat. Rom. Lib. I. 2. 5. (p. 390) sagt: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret, atque, ut est apud S. Leonem M. (Serm. 1. de nativ. Dom.): „Nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio." Dazu kommt, daß die Katholiken bei ihrer Transsubstantiationslehre der Ubiquitätslehre nicht bedürfen. Vergl. dazu auf Seite der Griechen Conf. Orthod. I. p. 106. (bei Kimmel): neque divinitas in humanitatem conversa est, neque humanitas in divinitatem, sed mansit natura utraque absoluta cum proprietatibus suis omnibus, in una persona. — p. 125: (Secundum est, qua homo est, illum tantummodo in coelum adscendisse: namque qua Deus est, semper in coelo fuit aliisque locis omnibus.) Quartum, quod docet, hoc est, Christum nunc in coelo tantum esse, non vero in terra eo corporis sui modo, quo olim — — verum modo sacramentali, quo in S. coena praesto est — — nimirum per Transsubstantiationem. Quippe

---

zum völlig klaren Bewußtsein gekommen sei, und daß die lutherischen auch behaupten: naturam humanam non habere peculiarem subsistentiam, dabei sie aber doch als eine menschliche Natur in concretem Sinne, als einen Theil in Christo dächten, und nicht als ein Abstractum, als den Complex menschlicher Proprietäten und Bestimmtheiten, naturam humanam, consideratam ut est communiter in omnibus individuis (die Natur der Menschen), was freilich auch Polanus und Musculus geradezu verwerfen.

substantia panis in substantiam s. corporis ipsius convertitur etc. Ganz so greift aber auch der Cat. Rom. Lib. II. c. 7. p. 538. die Ubiquität des Leibes Christi an und sagt, daß derselbe nur durch Verwandlung des Brotes im Abendmahl gegenwärtig sein könne. Und so hätten die Lutheraner hier in der Auslegung der Schrift und der Väter die ganze Christenheit gegen sich. Denn daß die kleinern kirchlichen Parteien hier nicht mit ihnen übereinstimmen werden, läßt sich schon im voraus denken.

Die Arminianer stehen hier zu den Reformirten; sie nehmen die althergebrachte Lehre von zwei Naturen in einer Person an, behandeln sie aber als ein unbegreifliches Geheimniß, die in ihrer kirchlichen Form nicht nothwendig zur Erlangung der Seligkeit sei. Conf. Remonstr. 8, 3 f. Limborch III, 12. 4; Est (Chr.) verus aeternusque Deus et simul perfecte justus homo in una persona — — qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura una tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile — datur exemplum. Eine reale Idiomencommunication in abstracto (respectu naturarum) und die Ubiquität des Leibes Christi nehmen sie nicht an. Die Himmelfahrt verstehen sie vom Auffahren in den höchsten, den dritten Himmel, das Paradies Gottes, und tadeln es, quod Lutherani per ascens. Chr. in coelum non tam mutationem loci, quam status designari credunt.

Die Socinianer, als Antitrinitarier, sind zugleich auch entschiedene und eifrige Gegner der altorthodoxen Christologie und erklären die Lehre von zwei Naturen in Einer Person für ebenso schrift- als vernunftwidrig, für einen die Erlangung der Seligkeit, wenn auch nicht geradezu unmöglich machenden, doch gar sehr gefährdenden Irrthum, weil er, an sich zwar nur ein theoretischer Irrthum, doch leicht zu andern die Tugend hindernden Irrthümern führe. Sie bekämpfen daher diese Lehre in zahllosen Schriften. Zuerst nennen sie sie unbiblisch, denn Gottes Sohn werde Christus nur genannt als der vorzüglichste unter allen Söhnen Gottes und nicht etwa wegen seiner ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters, sondern wegen seiner übernatürlichen Zeugung im Schooß der Maria durch die Kraft des Höchsten, und Gott werde er genannt, nicht im absoluten Sinne, sondern nur appellative, zur Bezeichnung seiner ihm übertragenen Macht und Würde; eins sei er mit dem Vater im Willen und in der

Macht, das Wort Gottes heiße er als Verkündiger des göttlichen Willens und Präexistenz werde ihm in der Schrift nirgends zugeschrieben, denn Joh. 1, 14. stehe ward für war, das Wort war Fleisch, Joh. 1, 1. sei unter dem Anfang der Anfang der christlichen Geschichte gemeint, Joh. 8, 58. sei zu verstehen: ehe Abraham ward (zu einem Vater der Völker), bin ich (das Licht der Welt) und Joh. 3, 13. u. 6, 62. sei von seinem raptus in coelum kurz vor dem Antritt seines Amtes zu verstehen (!). Dann nennen sie diese Lehre aber auch schriftwidrig, vornämlich mit Berufung auf 1. Timoth. 2, 5. (es ist Ein Gott und ein Mittler 2c.), 1. Cor. 8, 6. (so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem 2c.), Ephes. 4, 6. (Ein Gott und Vater 2c.), Joh. 17, 3. (das ist das ewige Leben, daß sie dich 2c.) 2c. Aber ebenso finden sie dieselbe auch ganz widervernünftig: primo ad eum modum (nach dem Cat. Rac. qu. 98.), quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant. Deinde, quod duae naturae personam singulae constituentes in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere (was auch die Orthodoxen fühlten, daher sie der menschlichen Natur keine eigene Subsistenz zuschrieben, wodurch sie aber eben aufhöre eine menschliche Natur zu sein, oder sie Christo manchmal gewissermaßen nur wie ein Kleid umhängten, sagend, er habe sie angezogen). Wäre nun aber, fahren sie fort, die göttliche Natur in Christo allein die Personbildende, wie kann man dann sagen, daß die Person gelitten habe und gestorben sei? Sollen die beiden Naturen unzertrennlich auch im Tode Christi verbunden gewesen sein, wo war dann die göttliche bei der dort stattgefundenen Trennung des Leibes von der Seele? Blos bei einem von beiden? Aber keins für sich war dann die menschliche Natur! Oder bei beiden noch? Wie konnte dann Christi Leib wahrhaft todt sein? Also ist entweder doch eine Trennung der Naturen eingetreten, oder Christus nicht wirklich gestorben[18]) u. s. w. Und so sei es denn, vornämlich quum rei

18) *Wollzogen* in Biblioth. Fratr. P. V. p. 32. Fock II, S. 525 ff. Die Orthodoxen nahmen nämlich das Letztere an, daß die ganze Gottheit Christi im Tode mit der Seele und dem entseelten Leibe vereint geblieben sei. Catech. Rom. IV, 5. Quenst. III, p. 361.

finitae ad infinitam nulla proportio sit et substantia infinita cum substantia finita nullo modo in unum coalescere possit, gewiß weniger disparat, daß der Mensch ein Esel, als daß Gott Mensch sei, wie das auch Luther anerkenne, und die Scholastik folgere mit Recht, daß Gott ebenso gut ein Esel oder Stein werden könne, als er Mensch geworden sei (Gabr. Biel in III. sentent. dist. I. qu. 3. art. 1.).

Die positive Lehre der Socinianer ist dann: Christus war wesentlich Mensch, und mußte das sein, damit wir in seiner Auferstehung eine Bürgschaft unserer Auferstehung haben[19]). Als wahrer Mensch kann er nicht noch eine göttliche Natur und göttliche Wesensgleichheit besessen haben, wohl aber in Ansehung der Qualitäten seines Wesens kein gewöhnlicher Mensch, sondern etwas mehr denn andere Menschen gewesen sein. Und das war er, denn er war auf übernatürliche Weise erzeugt durch Gottes Kraft (und Saamen) in dem Schooß der Jungfrau Maria und er besaß (in Folge besonderer göttlicher Einwirkung) vollkommene Sündlosigkeit und Heiligkeit, wie auch schon hier auf Erden besondere Wunderkraft, und nunmehr ist ihm zur Rechten Gottes alle Macht über alles Geschaffene übertragen, durch welche Macht und Herrschaft er nun wahrer Gott und göttlich zu verehren ist[20]). Der Natur nach also ist er Mensch, der Macht

---

19) *Cat. Racov.* ed. 1684. p. 142: Quomodo ergo resurrectionis Christi exemplo nostrae resurrectionis certitudo demonstrari potest, quemadmodum Paulus 1. Cor. 15. facit, quum tanta sit inter Chr. et nos disparitas? quid quod ne mori quidem ac resurgere Christus stante ea sententia vere potuit, etc.

20) *Cat. Racov.* qu. 246: Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant nec adorandum censent? Prorsus non esse Christianos censeo, quum reipsa Christum non habeant. — qu. 237: Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem (Matth. 28, 18. Philipp. 2, 9 f.) — qu. 245: Adoramus et colimus Deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam. Die äußerste Linke der Unitarier (Franz Davidis, Paläologus, Sommer, Budny ꝛc.) fand darin aber mit Recht eine Inconsequenz, da Christo seine göttliche Macht blos übertragen sei, und daher stritt Socinus auch manchmal nur dafür, daß die Christen wenigstens von Gott das Recht hätten, Christum in geistlichen Dingen anzurufen. Vergl. Fock II. S. 538 ff.

und Würde nach, die ihm für seinen Gehorsam verliehen ist (Phil. 2, 6 f.), wahrer Gott. Zu seiner Lehre ist er, da der Mensch aus sich Göttliches nicht erkennen kann, auf wunderbare Weise durch eine Entrückung in den Himmel kurz vor dem Antritt seines Prophetenamtes gekommen, Joh. 3, 13.; 6, 36.; 8, 28. Man sieht also, das wird wieder der Consequenz wegen behauptet, aber die Flachheit und Willkürlichkeit, an welcher der ganze socinianische Lehrbegriff leidet, stellt sich dadurch auf's Neue heraus. Vergl. Cat. Racov. qu. 95: Quaenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur? Id solum, quod natura sit homo verus, quemadmodum ea de re Scripturae S. crebro testantur, 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 15, 21. — Qu. 96.: Ergo Dom. Jesus est purus homo? Nullo pacto. Etenim est conceptus e Spir. S., natus ex Maria virgine, eoque ab ipsa conceptione et ortu Filius Dei est etc. Qu. 97.: Dixeras paullo superius Dominum Jesum natura esse hominem, an idem habet naturam divinam? Nequaquam; nam id non solum rationi sanae, verum etiam div. literis repugnat. Qu. 98.: Cedo, qui rationi sanae repugnat? Primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt, mortalem et immortalem esse etc. (und darauf werden dann qu. 100—190. die Schriftbeweise der Orthodoxen für die wesentliche Gottheit Christi widerlegt). qu. 100.: Doce, qui id repugnet Scripturae, Christum habere naturam divinam? Primum ea ratione, quod Scr. nobis unum tantum natura Deum proponit — — Christi Patrem. Secundo testatur, Jes. Chr. natura esse hominem — — quo ipso naturam illi adimit divinam. Tertio, quod quicquid divinum Christus habeat, Scriptura eum Patris dono habere aperte doceat. — Ueber die innocentia und vitae sanctitas s. qu. 375. Und dabei ist eine Aeußerung Socin's in den Praelectt. theol. (Bibl. Fr. I.) p. 564. merkwürdig: nec vero, si Christus non poterat non obedire Deo, ideo obedientiae sane praemio afficiendus non fuit: in ea enim obedientia non liberae voluntatis, sed laborum et perpessionum ratio fuit habita. Idque nos vehementer in obedientia nostra confirmat. Nam, si is, qui necessario obedivit, tanto praemio est affectus, certe nos, qui possemus non obedire, nostra mercede non fraudabimur. — „De ascensu et commoratione Chr. hominis in coelo,

antequam munus s. in terris obire inciperet"; vergl. Bibl. Fr. I. p. 675. Cat. Rac. ed. 1684. p. 146.[21])

Die Mennoniten, an das apostolische Symbolum sich haltend, glauben, daß Christus Gottes Sohn, vom Vater in Ewigkeit gezeugt, und zugleich wahrer Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, und lassen die weitern Fragen nach der Art der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen dahingestellt. Die ältern Mennoniten aber (Menno Simons und die Vlaminger) glaubten dabei der Erbsündenlosigkeit Christi wegen annehmen zu müssen: Christum suam carnem non ex Mariae semine accepisse, sed immediate a Deo per efficaciam Spirit. S. in Maria illam creatam fuisse, ita tamen, ut Maria Christum ut suum foetum per novem menses gestaverit etc. Doch bemerkt dabei Schyn in s. plen. deduct. p. 165.: A qua tamen opinione non solum omnes Waterlandi Mennonitae, sed etiam Germani, Helvetii et alii alieni fuerunt, dum anno 1555 Argentorati in Synodo congregati pro certo statuerunt, Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse. Nach ihm vertraten Einige jene Meinung noch 1596 im Protocollum Leovardensi (a. a. O. p. 247) und Embdensi (p. 241.), aber nicht im Frankenthaler (1571), und Schyn bemerkt dazu: ab hac opinione omnes Waterlandi Mennonitae, et hodie fortasse omnes alii alieni sunt et communem Christianor. sententiam amplectuntur. Wenn die F. C. art. 12. p. 828. sagt, sie glaubten: Christum carnem suam non e Maria virgine accepisse, sed de coelo attulisse, so ist das nicht ganz zutreffend.

Die Quäker bekennen von Christo, daß er von aller Ewigkeit her mit Gott und Gott selbst gewesen (Joh. 1, 1.), und auch in der Zeit der menschlichen Natur theilhaftig worden (Apologie, p. 10.), aber im Artikel vom heil. Abendmahl (13.) erinnern sie, auf ihren Hauptsatz vom himmlischen Saamen und Licht zurückkommend, daß „gleichwie ein äußerlicher sichtbarer Leib und Tempel Jesu Chr.

21) Vergl. dazu Form. Conc. p. 829: Rejicimus et damnamus etiam novorum Arianorum impium et blasphemum dogma, quod affirmant, Chr. non esse verum, essentialem, naturalem Deum, ejusdem aeternae et divinae essentiae cum Deo Patre, sed fingunt, eundem tantummodo divina majestate, cum Patre, ornatum, ita ut revera sit inferior Deo Patre.

war, der seinen Ursprung aus der Jungfrau Maria genommen, also auch da ist ein geistlicher Leib Christi, durch welchen er, der da war das Wort im Anfange bei Gott — —, sich selbsten zu allen Zeiten den Menschen offenbaret und wodurch die Menschen zu allen Zeiten seines ewigen Lebens konnten theilhaftig werden" (p. 332). „Es ist das der himmlische Saame, das göttliche, geistliche, himmlische Wesen, von welchem wir zuvor im 5. und 6. Satze geredet; dieses ist das vehiculum Dei oder geistliche Leib (corp. spirituale), durch welches er den Menschen das Leben und die Seligkeit mittheilt." p. 332. (der deutschen Ausgabe).

§. 14.

Von den beiden Ständen Chrsti.

Diese, erst von den Lutheranern sorgfältiger und nicht gerade im Sinne der alten Väter bearbeitete Lehre ist in den 8. Art. der Form. Conc. (de Persona Christi) mit eingewebt, da sie die Schwierigkeiten beseitigen soll, die für das kirchliche Dogma von der realen Idiomencommunication der beiden Naturen aus der historischen Erscheinung und dem leidensvollen Erdenleben unsers Herrn entstehen. Denn wird von Christo gesagt, daß er von Mutter Leibe an kraft der unio personalis auch nach seiner menschlichen Natur göttliche Majestät, Macht Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit, besessen habe, so fragt es sich, wie es denn komme, daß mau diese an ihm während seines Erdenlebens so wenig wahrgenommen? Und darauf wird von der F. C. geantwortet: er besaß sie auch damals, aber weil er sich um unserer Erlösung willen selber erniedrigt hatte, so hat er damals von ihr keinen Gebrauch gemacht, sondern sie nur manchmal durchblitzen lassen in seinen Wundern und Aeußerungen übernatürlichen Wissens, wogegen er nach seiner Auferweckung in den vollen Gebrauch der seiner menschlichen Natur zukommenden Herrlichkeit getreten ist. Die Hauptbeweisstelle ist Phil. 2, 5—9, und darnach wird dann der erstere Zustand der status exinanitionis, der andere der status exaltationis genannt.

Die Väter, wenn sie von der Erniedrigung Christi geredet, hatten meistens darunter seine Menschwerdung oder Incarnation ver-

standen und also den Sohn Gottes dabei als Subject gedacht, welcher sich durch die Annahme der menschlichen Natur und Knechtsgestalt erniedrigt habe, wogegen sie die Erhöhung natürlich auch nur von seiner menschlichen Natur verstehen konnten. Sie hatten dabei das Wort Erniedrigung, wie man meinte, sensu improprio genommen[1]), da streng genommen in dem Act der Menschwerdung keine Entäußerung (κένωσις, exinanitio) einer gewissen Sache auf gewisse Zeit, sondern der Eintritt in eine nun ewig dauernde (gottmenschliche) Seinsform liege, auch überhaupt der Logos weder einer Entäußerung noch einer Erhöhung fähig sei. Und so kann denn nach lutherischer Ansicht hierbei nur an der menschlichen Natur eine Veränderung vorgegangen sein, so daß als das subjectum quod der beiden Stände die ganze Person des Gottmenschen, und dann in nähern Betracht als das subjectum quo, woran die Veränderung stattgefunden, die menschliche Natur Christi zu denken ist. — Die Form. Conc. äußert sich hierüber p. 608. also: Eamque majestatem, ratione unionis personalis, semper Chr. habuit: sed in statu suae exinanitionis sese exinanivit; qua de causa revera aetate, sapientia et gratia apud Deum et hom. profecit. Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem div. majestatis collocaretur. p. 767: „daher hat er auch alle seine Wunderwerke (durch dieselbe) gewirkt — — als auf der Hochzeit zu Kana, item, da er zwölf Jahr alt gewesen, unter den Gelehrten, item im Garten, da er mit einem Wort seine Feinde zu Boden geschlagen, desgleichen im Tode, da er nicht schlecht wie ein anderer Mensch gestorben, sondern mit seinem Tode und in seinem Tode die Sünde, Tod, Teufel, Hölle und ewige Verdammniß überwunden." — „Welche Majestät (der menschlichen Natur) er doch gleich in seiner Empfäng-

1) *Boerner* a. a. O. p. 316 f. Hollaz, bei Schmid, S. 310: proprie tamen et ex usu scripturae incarnatio non est vocanda exinanitio. Nam 1) exinanitio dicitur de filio Dei ἐνσάρκῳ s. Chr. θεανθρώπῳ, incarnatio de filio Dei ἀσάρκῳ; 2) illa intelligitur hic exinanitio, quae per exaltationem est sublata; sed incarnationis status permanet.

niß, auch im Mutterleibe, gehabt, aber wie der Ap. zeuget, sich derselben geäußert (se ipsum exinanivit), und wie D. Luther erkläret, im Stande der Erniedrigung heimlich gehalten (secreto habuit), und nicht allezeit, sondern, wenn er gewollt, gebraucht hat." p. 778: „daß die menschliche Natur solche Majestät empfangen habe, solches ist zur Zeit der Niedrigung verborgen und hinterhalten worden (Haec hum. naturae majestas — majore ex parte occultata et quasi dissimulata fuit)."

Und so wird denn hier zunächst vom Stande der Erniedrigung gelehrt, daß Christus von seiner Empfängniß an bis zu seiner Auferweckung die seiner menschlichen Natur durch die unitio personalis (qua filius Dei eam in utero Mariae in unitatem suae personae assumsit) zukommende göttliche Majestät zwar fortwährend besessen (κτῆσις) und sich ihrer nicht geradezu entäußert, aber von ihr nicht vollen Gebrauch gemacht, sondern sich des Gebrauchs derselben, ausgenommen bei seinen Wundern und im Tode, enthalten habe. Gestützt auf die oben zuletzt aus der F. C. angeführten, aber jedenfalls nicht recht verstandenen Stellen, meinten später (um 1619) die Tübinger Theologen (L. Osiander, Thummius ꝛc.), bei Vertheidigung der omnipraesentia carnis Chr. als einer absoluten, unmittelbar aus der unio personalis folgenden Allgegenwart, daß Christus auch im Stande der Erniedrigung von der Majestät seiner menschlichen Natur fortwährend Gebrauch gemacht habe [2]), aber nur auf heimliche, den Menschen nicht wahrnehmbare Weise (eine κρύψιν, aber keine κένωσιν derselben annehmend), während die Gießener Theologen im Ganzen die oben der F. C. entnommene Meinung von einer wirklichen κένωσις vertheidigten und 1624 bei den sächsischen Theologen Recht behielten, doch mit der Erinnerung, deren sie einigermaßen bedurften, daß Christus bei seinen Wundern allerdings Gebrauch von der göttlichen Majestät seiner menschlichen Natur gemacht, und sie nicht etwa nur durch den heil. Geist verrichtet habe.

Diese Lehre stützt sich auf eine jetzt selbst von manchen orthodoxen Lutheranern als falsch erkannte Erklärung der Stelle Phil. 2, 6, nach

---

2) *Quenstedt.* III, 390: Theologi Tubingenses ... statuerunt, Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte, coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse.

welcher der Participicipalsatz ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht durch als noch, da, sondern durch obwohl aufgelöst werden und μορφὴ θεοῦ das Object sein soll, dessen sich Christus der Menschgewordene entäußerte, daher denn unter ihr nicht die unentäußerliche göttliche Natur (mit einigen Vätern, mit den Papisten und Reformirten), sondern nur die göttliche Herrlichkeit des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur verstanden werden könne und das Folgende: non rapinam duxit etc. dahin zu verstehen sei, daß er diese Herrlichkeit nicht wie eine Beute triumphirend zur Schau getragen, sondern sich ihres Gebrauches (!) enthalten (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und Knechtsgestalt (nicht: die menschliche Natur, sondern das Loos der Niedrigkeit) angenommen habe. Boerner a. a. O. p. 321 ff. Dafür erklären die Reformirten diese Stelle so, daß in ihr Christus, der Sohn Gottes, das Subject ist, der die μορφὴ θεοῦ, die Ewigkeitsform, in der er vor seiner Menschwerdung existirte, mit der Menschheitsform vertauscht und durch die Annahme der μορφὴ δούλου (der unter den Tod geknechteten menschlichen Natur) sich freiwillig seiner göttlichen Herrlichkeit entäußert hat. Ebrard II, 89. 209. 213.

Die einzelnen Momente oder Grade des status exinanitionis werden in der F. C. nicht aufgezählt; gemäß dem apostolischen Symbolum aber werden von den Dogmatikern gewöhnlich folgende genannt: 1) die conceptio (in utero virg. Mariae, während doch Adam von Gott auf andere Weise geschaffen worden), also nicht die Menschwerdung an sich, sondern gerade diese Art derselben; 2) die nativitas, in der wieder manches Erniedrigende liegt; 3) circumcisio; 4) incrementum aetatis et sapientiae (F. C. p. 608); 5) passio; 6) mors; 7) sepultura.

Der Stand der Erhöhung dagegen besteht darin, daß Christus nach seiner Auferweckung die Knechtsgestalt und die Schwachheiten der menschlichen Natur ganz und gar von sich gelegt hat und auch nach seiner menschlichen Natur, die ihm ewig vereint bleibt, in den völligen Gebrauch seiner göttlichen Majestät eingetreten ist[3]). F. C.

3) Die Uebergangspartikel διὸ (Philipp. 2, 9.) wird dabei von den Lutheranern nicht causaliter (darum) genommen, sondern durch indeque übersetzt: indeque Deus ipsum exaltavit.

p. 767: Ex hac unione . . . . humana natura habet illam exaltationem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas in coelo et in terra, quae revera nihil aliud est, quam quod Chr. formam servi prorsus deposuit. Humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet, et ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam hum. nat. evectus est. — Jam vero, postquam non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus, in coelos adscendit, sed, ut Ap. (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos adscendit, et revera omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat. — p. 774: Sacrae literae — — — praeclare testantur, quod humana natura in Chr. . . . . deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis div. exaltata, praeter et supra naturales, essentiales, atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares . . . coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis, potentiae super omnia — — — acceperit. — p. 608: Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem hum. naturam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem div. maj. collocaretur.

Von den lutherischen Theologen wird nun zu diesem Stande gerechnet: 1) die Höllenfahrt (Descensus ad inferos, von dem noch besonders geredet werden soll); 2) die Resurrectio (Auferstehung), qua Chr., per eandem cum Deo patre et Sp. S. potentiam, corpus suum, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit etc.; 3) die Ascensio (qua secundum human. nat. vero, reali et per liberam oeconomiam locali motu, modoque visibili usque ad nubes, et inde invisibili ratione in commune beatorum coelum se evexit, also allerdings eine elevatio in altum und keine bloße disparitio, Quenst. III, 380. 4.; 4) Sessio ad dextram Dei, als Folge der Himmelfahrt das Eintreten Christi nach seiner menschlichen Natur in die volle göttliche Herrlichkeit, in den vollen Gebrauch derselben, so daß nun das Sitzen zur Rechten Gottes nicht örtlich zu nehmen, sondern darunter der volle Besitz und die volle Ausübung seiner göttlichen Macht und Herrschaft zu verstehen ist, nach F. C. art. 8: Dextra Dei

non est certus aliquis locus, sed ipsa omnipotens Dei virtus, quae terram et coelum replet.

Was die Höllenfahrt anlangt, so wird von dieser in der F. C. in einem besondern kurzen Artikel, dem neunten, gehandelt, weil der hamburger Prediger Joh. Aepin 1549 über sie einen Streit erregt hatte, indem er, gestützt auf eine frühere Meinung Luthers, in der Erklärung des 16. Psalms behauptet, daß nur Christi Seele zur Hölle gefahren sei, während sein Körper im Grabe gelegen und dort der Hölle Pein für uns erduldet habe. Dagegen bestimmt nun die F. C., auf eine später (1533) von Luther in Torgau gehaltene Predigt sich berufend, daß man einfältig und ohne alle Spitzfindigkeit lehren solle, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbniß zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden . . . . und ihm alle seine Macht genommen habe; wie das aber geschehen sei, solle man dahingestellt sein lassen. Und darauf hin, weil Christus in der Hölle nicht gelitten, sondern einen Sieg gewonnen habe, wird denn nun von den alten Theologen die Höllenfahrt als der Anfang der Erhöhung dargestellt. Ob das aber im Sinne der F. C. ist, möchte doch noch die Frage sein. Alle jene Theologen sehen ein, daß von einer Erhöhung nicht die Rede sein kann, bevor Christus wieder lebendig gemacht, wieder erweckt, und also Leib und Seele bei ihm wieder verbunden war, und daher lassen sie nicht nur der Auferstehung aus dem Grabe, sondern auch der Höllenfahrt diese vivificatio und redunitio animae et corporis vorangehen, aber dies schwerlich im Sinne der angezogenen Predigt Luthers [4]), nach welcher nicht etwa Christi erweckter und verklärter Leib die Höllenfahrt mitgemacht, sondern während dieser Niederfahrt des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur (mit s. menschlichen Seele) „der Mensch da im Grabe gelegen habe“, was also durchaus nicht auf eine schon geschehene Wiedervereinigung des Leibes und der Seele schließen läßt [5]). Auch ist wohl zu beachten, daß die F. C.

---

4) Luthers Werke, Jen. Ausg. VI. p. 76 f. Christliches Concordien-Buch, Leipzig. 1790. S. 1080.

5) Damit reimt es sich nach kirchlicher Anschauung immer noch zusammen, daß die ganze Person, Gott und Mensch, zur Hölle gefahren, während der Mensch (der Leib) im Grabe gelegen; denn ebenso wird auch von der-

den Stand der Erhöhung immer erst mit der resurrectio e mortuis beginnen und die Höllenfahrt unmittelbar auf die sepultura folgen läßt (p. 608 und 788.). Und was den Sieg über Tod und Teufel endlich betrifft, so war ja dazu auch nicht erst die Erhöhung durchaus erforderlich, da Christus von der ihm kraft der unio personalis zustehenden Macht auch schon im Stande seiner Erniedrigung manchmal Gebrauch gemacht und sie nach p. 767. auch mit und in seinem Tode durch Ueberwindung des Todes und Teufels geoffenbart hat. (Vergl. dazu vorn den Abschnitt vom apostolischen Symbolum.)

Die Reformirten, die reale Idiomencommunication der Naturen leugnend, bedurften weder dieser lutherischen Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung, noch konnten sie ihr beistimmen. In ihren symbolischen Schriften thun sie der Erniedrigung nur sehr selten Erwähnung, indem sie einfach sagen, daß sich während derselben

---

selben Person gesagt, daß sie, weil die Gottheit stets mit ihr vereint geblieben, begraben worden sei, während doch die Seele (auch mit der Gottheit) im Himmel war. Ganz so, wie wir, versteht auch die Conf. Anhalt. art. 9. (p. 626.) die Höllenfahrt, indem sie sagt: Totus Christus mortuus, sepultus, descendit, resurrexit. Cumque descensus ad inferos ... praecesserit corporis ex sepulcro resuscitationem, acquiescimus in orthodoxae antiquitatis sententia, quam Vigilius Martyr recitat lib. 2. contra Eutychen his verbis: Constat, dominum J. Chr. feria sexta crucifixum, et ipsa die ... descendisse, ipsa die in sepulcro jacuisse ... et in Paradiso. Caro igitur ipso die .... jacuit in sepulcro. Anima per illud triduum in inferno, non in sepulcro. Et jure tamen dicimus: Dominum J. Chr. in sepulcro jacuisse, sed in sola carne: Dominum J. Chr. non derelictum in inferno: sed in sola anima. — Sic et Fulgentius: Humanitas ergo (inquit) vera Filii Dei, nec tota in sepulcro fuit, nec tota in inferno, sed in sepulcro secundum veram carnem Chr. jacuit, et secundum animam ad infernum Chr. descendit.... Secundum divinitatem vero suam, quae nec loco tenetur, nec fine concluditur, totus fuit in sepulcro cum carne, totus in inferno cum anima, ac per hoc plenus fuit ubique Chr. Das ist die orthodoxe Lehre, und von dieser abzuweichen, hatte weder Luther noch die F. C. eine Veranlassung. Die spätern Theologen aber haben sich durch die Entscheidung gegen Aepin hier irre machen lassen. — Vergl. Catech. Rom. p. 405. Conf. Orthod. I. qu. 49.

die göttliche Natur Christi, obwohl sie mit der menschlichen stets, auch im Tode vereint geblieben, meist verborgen gehalten habe, wogegen sie durch die Erhöhung Christi wieder zu ihrer vollen Machtoffenbarung und auch die menschliche zur himmlischen Verklärung, aber nicht etwa in den Besitz göttlicher Eigenschaften gekommen sei. Catech. Genev. p. 133 (bei Niemeyer): Quod ut fieret (in morte), paulisper interea delitescebat ejus divinitas, h. e., vim suam non exerebat. — Form. Consens. Helv. can. 15. (p. 734.): Nihil enim aliud fuit Christi vita, teste quidem Apostolo, quam perpetua quidem exinanitio, submissio et humiliatio gradatim ad extremum usque terminum, mortem videlicet crucis procedens. Conf. Anhalt. p. 632: Quod necesse est in scriptura discernere dicta de statu humiliationis Chr. et exaltationis. Die ältern Theologen (Bullinger, Calvin ꝛc.) reden noch nicht besonders von einem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung, und die spätern stimmen nicht recht unter einander überein; doch lehren die meisten, daß schon der Act der Menschwerdung ein Act der Erniedrigung war, nicht an sich, sondern insofern der Gottessohn damit zugleich in den status humilitatis, der unter den Folgen der Sünde liegenden Menschheit eintrat, und daß durch diesen Act der Menschwerdung die persona divina nach ihrer göttlichen Natur sich freiwillig erniedrigt habe (quoad occultationem et inhibitionem gloriae), wogegen durch den Act der Erhöhung der Gottmensch sowohl nach seiner göttlichen, als menschlichen Natur, wieder erhöht worden sei. (Alsted p. 503: Subjectum exaltationis est persona Chr. quoad naturam divinam et humanam; divina enim exaltata est κατὰ τί, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat. Natura humana exaltata est ἁπλῶς, depositione infirmitatum et glorificatione.) Und ebenso soll auch die Differenz der beiden Stände nicht die menschliche Natur, sondern die Person betreffen (status non est naturae sed personae), was der neueste reformirte Dogmatiker, Ebrard (II, S. 207 f.), nicht ganz richtig findet, indem er sagt: subjectum status alterutrius est persona Chr. quoad naturam humanam, a persona assumtam. Nach lutherischer Lehre also macht der Gottmensch im Stande der Erniedrigung von den göttlichen Proprietäten seiner menschlichen Natur keinen Gebrauch, obwohl er sie fortwährend

besitzt, und nach der reformirten Lehre verhüllte der Gottessohn durch seinen Gehorsam die Majestät seiner göttlichen Natur. Wie die Reformirten Philipp. 2, 6 ff. erklären, ist oben schon mit angegeben; die Unterscheidung der Lutheraner, daß Christus nach seiner menschlichen Natur die göttliche Majestät κατὰ συνδύασιν zwar immer besessen, aber sich während der Erniedrigung ihres Gebrauchs entäußert habe, verwerfen sie als sinnwidrig, weil sich Allwissenheit, Allmacht ꝛc. als rein quiescirende Eigenschaften nicht denken lassen und ein Nichtgebrauch derselben bei wirklichem Besitz daher auch nicht, — ein Einwand, den auf lutherischer Seite auch Thomasius (das Bekenntniß der luth. Kirche p. 212.) gelten läßt, daher er den Begriff der Entäußerung noch tiefer gefaßt und die Gottheit noch tiefer in die Menschheit gezogen, d. h. eine förmliche freiwillige Selbstbeschränkung des Logos (fast in reformirter Weise) statuirt wissen will. Die Höllenfahrt rechnen die Reformirten noch zum Stande der Erniedrigung, da sie den Zweck derselben ins Leiden der Höllenpein setzen, aber sie erklären sie meistens allegorisch von dem innern Seelenleiden Jesu in Gethsemane und seiner Verlassenheit vom Vater am Kreuze. Calvin, Instit. II, 16, 12: Si nunc roget quispiam, an tunc descenderit Chr. ad inferos, quum mortem deprecatus est: respondeo, hoc fuisse exordium, unde colligi potest, quam divos et horribiles cruciatus perpessus fuerit, quum se ad tribunal Dei reum stare cognosceret nostra causa. — Polanus 6, 21: Ac proinde vivus ad inf. descendit et Gehennae cruciatus gustavit, non autem mortuus (Ebrard II, p. 238.). — Catech. Genev. p. 132: Quem sensum ejus ad inferos desc. habet? Eum non communem tantum mortem fuisse perpessum — — sed etiam dolores mortis, sicut Petrus (Act. 2, 24.) vocat. Hoc autem nomine horribiles angustias intelligo, quibus ejus anima constricta fuit (eine gewöhnlich übersehene Stelle). — Heidelb. Katech. qu. 48 (p. 402.): „Warum folget abgestiegen zur Hölle? Daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr . . . habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele, am Kreuz und zuvor erlitten, von der höll. Angst — — erlöset;" — womit auch noch stillschweigend übereinzustimmen scheint die Conf. Purit. p. 14. — Die andern Confessionen aber reden von der Höllenfahrt, wenn sie ihrer gedenken, im eigentlichen Sinne,

z. B. Basil. I. art. 4. Conf. Anglic. art. 3. Scot. p. 345., und Conf. Anhalt. p. 636. und Colloq. Lips. p. 659. bekennen ausdrücklich mit uns, daß der ganze Christus zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden und der Höllen Gewalt zerstöret habe. — Bei der Himmelfahrt dringen sie auf den Glauben, daß Christus wahrhaftig, räumlich und sichtlich gen Himmel gefahren sei, und nicht etwa verschwindungsweise, was die Lutheraner (vergl. Colloq. Lips. p. 659.) ihnen zugeben, ohne zu bedenken, daß sie dadurch doch mit ihrer Lehre in Widerspruch kommen; und dafür geben die Reformirten wieder diesen zu, daß das Sitzen zur Rechten Gottes uneigentlich, nicht de situ, sondern de statu, zu verstehen sei, vom status summe gloriosus (dignitatis et imperii), in quem Christus θεάνθρωπος, salva tamen naturarum veritate, a patre collocatus est, und zwar meinen sie, daß er nun nach beiden Naturen über alle Creaturen, sonderlich aber seine Kirche regiert. Colloq. Lips. p. 659. Heidelb. Katech. p. 403: (Das Sitzen zur Rechten Gottes bedeutet), „daß Christus darum znm Himmel gefahren ist, daß er sich daselbst erzeige als das Haupt seiner christlichen Kirchen, durch welches der Vater Alles regiert." Ebenso Catech. Genev. p. 134. Die Conf. Helv. II. (p. 485.) bemerkt aber doch dabei: (ad dexteram Dei), quae, etsi et gloriae majestatisque consortium aequale significet, accipitur tamen et pro loco certo, Joh. 14. Act. 3: (oportet Christum coelum accipere.) Und dabei wird festgehalten, daß der Leib Christi verklärt, aber nicht deificirt worden sei.

Die Katholiken können in dieser Lehre, die sie im Catech. Rom. freilich nur ganz populär vortragen, den Lutheranern ihren Hauptsatz auch nicht zugeben; denn bestreiten sie, daß der menschlichen Natur Christi durch die persönliche Vereinigung göttliche Majestät mitgetheilt worden, so können sie die Erniedrigung Christi nicht in die freiwillige Gebrauchsentäußerung dieser Majestät gerade setzen. Petrus Lombardus z. B. meint, daß Christus als Mensch von Kindheit an ein menschlich vollendetes Wissen und vollendete Heiligkeit besessen, und darin nicht etwa mit den Jahren zugenommen habe, sondern nur den Menschen immer mehr offenbar worden sei; aber er nennt diese Gaben dona gratuita und schließt von ihnen die Allmacht aus und erblickt in der Unsterblichkeit und der Verklärung des Leibes

Christi nach der Erhöhung eine Belohnung für seinen Gehorsam. Sentent. III., dist. 13 ff. 18. Der Catech. Rom. (Lib. I, 2. c. 7.) begnügt sich mit einer Erklärung der einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums und betrachtet dabei die Höllenfahrt richtiger, als die Protestanten, als eine Fahrt in den Hades, und zwar nicht in die Gehenna, Hölle, oder ins Fegfeuer, sondern in den limbus Patrum, in quo animae Sanctorum ante Chr. Dom. adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu .... quieta habitatione fruebantur. Horum igitur piorum animas, qui in sinu Abrahae Salvatorem exspectabant, Chr. Dom. descendens liberavit (also nicht die im Fegfeuer, wie Bretschneider in der Dogmatik sagt). Darum wird denn auch der Zweck dieser Fahrt nicht mit in das Leiden gesetzt, sondern in den Triumph über die Unterwelt und in die Erlösung der frommen Seelen. Von der Art aber, wie sie stattgefunden, wird, ganz in Uebereinstimmung mit der Conf. Orthod. der Griechen I, qu. 49, gelehrt: credendum proponitur: Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejusdem corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eamdem Chr. personam eo tempore et apud inferos fuisse et in sepulchro jacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea, quod .... quamvis anima a corpore discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore separata est.

Nach socinianischer Anschauung kann sich Christus durch sein Erdenleben natürlich nicht erniedrigt haben.

§. 15.

Vom Werk und Verdienste Christi.

Diese Lehre handeln unsere Dogmatiker von Gerhard's Zeiten an gewöhnlich unter der Aufschrift: de officio Christi, und zwar nach den drei schon bei Eusebius erwähnten Aemtern, dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen, ab. In unsern symbolischen Büchern aber und von unsern Reformatoren wird sie, obschon hin und wieder des officii Chr. als Lehrers, Mittlers, Königs gedacht wird (F. C. p. 592. 773.), noch nicht in dieser Form vorgetragen, und

auch nicht in einem besondern Artikel von ihr gehandelt, weil sie im Ganzen unbestritten war, sondern immer zugleich mit in den Artikeln von der Person Christi, von der Rechtfertigung, dem Glauben und guten Werken (C. A. art. 3. 4. 20. Apol. 2. Catech. art. 2. F. C. 3.)[1]). Und dabei wird auch weit weniger das hervorgehoben, was Christus als Lehrer zu unserer Erlösung gethan oder noch als König thut, als das Opfer, welches er als Hoherpriester für uns dargebracht, die vollkommene Genugthuung, die er für uns geleistet und durch die er Gott versöhnt und uns Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben hat. Hierein wird eigentlich sein ganzes Verdienst gesetzt; denn ohne seine Aufopferung hätte er uns ja das Evangelium von der Vergebung der Sünden nicht einmal predigen können.

Was also zunächst das Lehrergeschäft Christi anlangt und das Verdienst, welches er sich dadurch erworben, so wird davon wenigstens hier in dieser Verbindung nicht besonders geredet; wohl aber wird das Nöthige davon an andern Stellen erwähnt, namentlich in der Form. Conc., art. 5: de Lege et Evangelio, wo gesagt wird, daß Christus als Lehrer eigentlich nur zur Verkündigung des Evangelii von der Vergebung der Sünden um seinetwillen gekommen sei, daß er aber, weil dasselbe nur den geängstigten, und nicht den sichern Gewissen zum Troste dienen solle, nebenbei auch das Gesetz Mosis mit in die Hand genommen und geistlich ausgelegt habe, und daß daher

---

1) Anders ist das aber in den reformirten Confessionen, die meistens schon besonders de redemptione oder de satisfactione, de Christo unico mundi salvatore, de Evangelio Christi etc. handeln; vergl. Conf. Basil. I. u. II. Helv. II. Belgica etc., und unter denen der Genfer und Heidelberger Katechismus von dem dreifachen Amte Christi in besondern Fragen handelt; Heidelberg. Katechism. p. 399: warum ist er Christus, d. i. ein Gesalbter genannt? Daß er von Gott dem Vater verordnet und mit dem heil. Geist gesalbet ist, zu unserm obersten Propheten und Lehrer, der uns den heimlichen Rath und Willen Gottes von unser Erlösung vollkommlich offenbart: und zu unserm einigen Hohenpriester, der uns mit dem Opfer seines Leibes erlöset hat und immerdar mit seiner Fürbitt für dem Vater vertritt, und zu unserm ewigen König, der uns rc. C. Genev. p. 129. — Ebenso auch die Conf. Orthodox. der Griechen qu. 34., u. der Cat. Roman. I. 2. 2. (p. 385. bei Danz).

manchmal seine ganze Lehre das Evangelium genannt werde, eigentlich aber unter dem letztern nur die Gnadenpredigt zu verstehen sei und man Christi Verdienst verdunkele, wenn man aus seinem Evangelium wieder ein neues Gesetz mache (wie die Katholiken und Socinianer). F. C. p. 709: ne haec duo doctrinarum genera inter se commisceantur, aut Evangelium in Legem transformetur. Ea enim ratione meritum Chr. obscuraretur et conscientiis perturbatis dulcissima consolatio . . . prorsus eriperetur. — p. 593: Christus etiam sumpsit sibi Legem explicandam spiritualiter . . . . p. 594: at iram Dei ante oculos ponere, et hominem perterrefacere . . . . est alienum opus Christi, per quod accedit ad proprium suum officium, quod est, praedicare de gratia Dei. — Apol. p. 62: Videmus extare libellos, in quibus conferuntur quaedam dicta Christi cum Socratis, Zenonis et aliorum dictis: quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccat., non acciperemus gratis propter ipsius merita. Vergl. oben Abschn. I. §. 1. Ebenso auch Conf. Helv. II. c. 12. (de Lege Dei) und 13. (de Evangelio J. Chr.) 2).

Die Hauptsache ist unsern symbolischen Büchern, was die Dogmatiker zum Mittler- oder Hohenpriesteramte Christi rechnen, seine stellvertretende Genugthuung (satisfactio), wobei sie auch seiner Fürbitte (intercessio) mit gedenken. Denn sollte uns durch Christum die Erlösung werden, so war vor allem nöthig, daß Gott versöhnt, seiner Gerechtigkeit vollkommen genuggethan und die Schuld abgetragen wurde, welche auf der sündigen Menschheit ruht. Und das hat Christus gethan (wie es auch nur in vollkommener Weise der Gottmensch thun konnte) durch seine Selbstaufopferung für uns oder durch sein unschuldig Leiden und Sterben, durch welches er unsere Schuld auf sich genommen und an unserer Statt die Strafen gebüßt hat, die wir wegen der Erbsünde und aller daraus folgenden wirklichen Sünden zu leiden hätten. Dadurch hat Christus vollkommen für uns genug gethan und uns die Vergebung der Sünden und das ewige Heil

---

2) Die davon abweichenden Ansichten der Katholiken, Griechen und Socinianer s. oben Abschn. I. §. 1.

erworben, und das ist es, was wir sein Verdienst nennen. Durch dies Verdienst seines Leidens und Sterbens vertritt er uns auch noch fortwährend vor Gott, indem er sich auf Grund desselben fortwährend bei ihm für unser wahres Wohl verwendet (intercessio.). Vergl. C. A. art. 3: vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. — art. 4: Docent, quod homines gratis justificentur propter Chr. per fidem, ... qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. — Apol. p. 93: Chr., quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet nos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur. — 92: Longe supra nostram munditiem . . . collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus, nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, non propter nostram impletionem Legis. — p. 190: Praeterea mors Chr. non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte, juxta illud: (Hos. 13, 14:) Ero mors tua, o mors. — Catech. maj. art. II. p. 493: (Dominus) hoc est, quod me liberavit sanguine suo a peccatis, Diabolo, morte, et omni exitio. — p. 495: passus, mortuus et sepultus est, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret, non auro, neque argento, sed et proprio pretioso suo sanguine, et haec omnia non ob aliam causam, quam ut meus fieret Dominus (quod tantum significat atque Redemtor seu Salvator p. 494.). Neque enim sui gratia harum rerum quidquam fecit, aut opus habuit. Post id iterum resurrexit, devicta — morte. — Apol. 226: Alterum est in Propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea, tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur. Man sieht also aus diesen Stellen, daß sich schon unsere ältern symbolischen Bücher im Allgemeinen ganz an die Anselmische Satisfactionstheorie anschließen, wenn sie auch nicht jeden Satz derselben

betonen (vergl. dazu die Vorbemerkung zu diesem Abschnitt)[3]). Und dabei legen sie auch jedenfalls mit Anselmus dem Leiden Christi einen unendlichen Werth bei und glauben, daß durch dasselbe der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genuggethan worden sei; den Katholiken aber gegenüber heben sie ausdrücklich hervor, daß Christus damit sich selber nichts verdient habe (Catech. maj. art. 2.), daß er durch seine vollkommene Genugthuung für die Sünden aller Menschen vor und nach ihm, durch die er uns nicht blos von der Schuld der Erbsünde, sondern von der aller wirklichen Sünden und vom ewigen Tode erlöst[4]), unser alleiniger Mittler und Versöhner sei, und auch unser alleiniger, ewiger Fürsprecher, daher wir weder anderer Satisfactionen und Versöhnungsmittel, noch der Fürbitte der Heiligen bedürfen. Apol. p. 201: Nos docemus, sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere prae-

---

3) Vergl. dazu Mel. loc. theol. im Corp. Philipp. p. 651: Cum igitur homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit aut ipsos in poena interire, aut alium persolvere poenam, seu λύτρα. Itaque mirando ... consilio solvit λύτρα filius Dei pro nobis intercedens et derivavit in sese iram, quam nos sustinere oportuit. Quare non sine compensatione Deus legem suam mitigavit, sed justitiam servavit in flagitanda poena.

4) *Mel.* a. a. O. p. 535: Id enim unum et idem beneficium est Christi gratuitum (remissio peccatorum et mortis aeternae), ac tollere culpam est placare iram Dei, nec aliud est mors aeterna, quam sentire horrendam et inenarrabilem iram Dei manentem ... p. 535: Monachi docent, Deum, cum sit misericors, remittere culpam, sed cum sit justus et vindex, mutare poenam aeternam in temporalem Purgatorii. Deinde addunt, partem poenarum remitti potestate clavium, partem redimendam esse satisfactionibus (remitti propter nostram compensationem). Deshalb wurde dann von den Dogmatikern (Quenstädt, Gerhard rc.) gelehrt, Christus habe auch an unserer Statt die Höllenleiden erduldet, zwar nicht in der Hölle selber, sondern in Gethsemane und am Kreuze, und dadurch habe er uns vom ewigen Tode erlöst. Dasselbe lehrt auch Melanchthon a. a. O. p. 310: sentit (in illo agone) majus onus, scil. iram Dei adversus peccata generis hum., quam scit in sese effundi; aber daß er gerade dadurch erst den ewigen Tod für uns zunichte gemacht hat, sagt er nicht und will er auch nach dem Obigen nicht sagen.

terea aliis sacrificiis. — p. 255: Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Chr. est vere propitiatorium sacrificium. Nam Levitica illa sacrificia propitiatoria tantum sic appellabantur ad significandum futurum piaculum. — p. 264: Oportuit enim (et) Sanctos in Veteri Testamento justificari fide ex promissione remissionis pecc., donandae propter Christum. — C. A. p. 19: Scriptura unum nobis proponit Mediatorem, Propitiatorem, Pontificem et Intercessorem. — Apol. p. 229: Scimus enim, fiduciam in Christi intercessionem collocandam esse, quia haec sola habet promissionem Dei. — p. 90: (Chr.) qui sedet ad dextram Patris et perpetuo interpellat pro nobis.

Dabei hebt nun die Concordienformel (gemäß der Anselmischen Theorie und ganz im Sinne der ältern lutherischen Bekenntnisse) noch besonders mit hervor, daß Christus unser Mittler nach seinen beiden Naturen ist, indem er weder als bloßer Mensch noch als bloßer Gott das Versöhnungswerk vollenden konnte. Mensch mußte er sein, um für uns leiden und sterben, statt unser büßen zu können, und Gott mußte er sein, um die unendliche Schuld der Menschen durch eine Leistung von unendlichem Werth aufheben zu können. F. C. p. 773: Quod ad rationes officii Chr. attinet, persona non agit et operatur in seu cum una, vel per unam naturam tantum, sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam: seu ut concilium Chalced. loquitur: una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Itaque Chr. est noster mediator, redemtor, rex etc. non secundum unam tantum, sed sec. utramque naturam. Das hatte schon Luther gegen Zwingli's Allöosis geltend gemacht; vergl. seine Mahnung in der F. C. p. 771: „Hüte dich, hüte dich, sage ich, für der Alloeosi, sie ist des Teufels Larven, denn sie richtet zuletzt einen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ sein . . . denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes. . . . . Ja die Gottheit kann nicht leiden noch sterben . . . das ist wahr, aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, — — — so mußt du sagen: die Person leidet, stirbet, nun ist die Person wahrhaftiger Gott, darum ist recht geredet: Gottes Sohn leidet (was, wie schon oben gesagt, die Reformirten

auch nicht läugnen). Jetzt aber macht es die F. C. auf's neue geltend aus Veranlassung der osiandrischen Streitigkeiten, indem Osiander behauptet hatte: Christus sei unsere Gerechtigkeit allein nach seiner göttlichen Natur (d. h. durch seinen leidenden und thuenden Gehorsam habe er zwar für unsere Sünden genug gethan und uns die Gnade Gottes wieder erworben, aber wirklich vor Gott gerechtfertigt würden wir nicht schon durch dies sein Verdienst und die Aneignung desselben, sondern erst durch das Einwohnen der wesentlichen, göttlichen Gerechtigkeit Christi in uns, nicht durch den Christus außer und für uns, sondern durch den Christus in uns), wogegen wieder Stancarus eben so irrthümlich gelehrt hatte: Christus sei unsere Gerechtigkeit allein nach seiner menschlichen Natur. Dieser Streit, der zunächst nur den Artikel von der Rechtfertigung betraf, gab doch den lutherischen Theologen Anlaß, auch die Lehre von Christi Werk, wie von seiner Person, zugleich mit näher zu entwickeln [5]). In der F. C. heißt es daher weiter p. 696: Etiamsi Chr. de Spir. S. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset: talis tamen ipsius humanae naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim, si filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura nostra esse justitia. Quare credimus . . . . quod tota totius personae Chr. obedientia . . . . nobis ad just. imputetur. Humana enim natura sola, sine Divinitate, aeterno, omnipotenti Deo, neque obedientia, neque passione, pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola, sine humanitate, inter Deum et nos Mediatoris partes implere non potuisset.

Nicht aber der Anselmischen Theorie und dem ältern lutherischen Bekenntnisse gemäß ist es, wenn die F. C. weiter von Christo sagt, daß, da er als der Gottmensch dem Gesetz eigentlich nicht unterworfen

5) Die Lutheraner urtheilten nämlich über denselben: hoc certamen non esse λογομαχίαν, sed controversiam de rebus magnis, de proprio honore et officio mediatoris etc. — Osiander detrahit honorem debitum mediatori, et obscurat magnitudinem peccati, et delet consolationem praecipuam piorum. Mel. im Corp. Reff. VIII, 556 f. 583.

war, aber es doch erfüllt hat, er auf diese Weise es an unserer Statt erfüllt und so auch durch den Gehorsam seines ganzen Lebens (obedientia passiva) der göttlichen Gerechtigkeit für uns genuggethan hat. F. C. p. 686.: Propter obedientiam, quam Chr. inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronunciantur. — p. 684.: Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis fuit. Eam ob causam ipsius obedientia, non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justitiam imputatur. p. 696 f. Die ältern Bekenntnisse halten in allen oben mitgetheilten Stellen schon den passiven Gehorsam Christi für vollkommen genugthuend, und etwas Anderes liegt auch nicht in den von Schenkel angeführten Stellen C. A. p. 18. und Apol. 84. (propter eum!), sondern eher könnte es noch Cat. maj. 495. gefunden werden. Und wie Melanchthon noch in der letzten Ausgabe der Loci dachte, sieht man p. 651. im Corp. Philipp., wo es heißt: Cum igitur homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit aut ipsos in poena interire, aut alium persolvere poenam, seu λύτρα . . . Ideo Chr. inquit: Non veni solvere legem, sed implere eam, scilicet, subeundo poenam pro genere humano et docendo et instaurando eam in credentibus . . . Ideo Paulus inquit nos liberatos esse a maledictione legis, scil. quia Chr. persolvit λύτρα. Wohl aber finden wir seit 1551 bei Osiander und bei Justus Menius, Flacius und andern seiner Gegner den thuenden Gehorsam als Satisfactionsmittel mit erwähnt[6]), aber noch 1563 von Parsimonius angefochten, weil das Gesetz entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verbinde, nicht zu beiden zugleich. Und in der That, ein so großer Fortschritt, wie Rettberg und andere Neuere meinen, liegt in diesem Zusatz der F. C. nicht, da dieselbe damit nicht etwa meint, daß hier das Thun und Leiden Jesu insofern in

6) Vergl. Thomasius a. a. O. 72. 80 ff. Dessen: Dogmatis de obed. Chr. activa historia, Erlang. 1846.; dazu Schenkel a. a. O. II, p. 267 ff.

nothwendiger Verbindung stehe, als erst eins durch das andere seinen Werth bekomme, oder daß beides zugleich vorbildlich dazu diene, gottmenschliches Leben in uns zu erzeugen, sondern sie den thätigen Gehorsam Christi blos als ein zweites Satisfactionsmittel für unsere Sünden darstellt. In eine engere Verbindung mit der versöhnenden Kraft des Todes Jesu wird dagegen die Sündlosigkeit, namentlich die Erbsündenlosigkeit Christi schon in den älteren Symbolen gebracht (Apol. p. 93.: Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati . . . sustulit illud jus Legis, quod accuset etc. — Cat. maj. p. 495.: nempe, quod homo factus, et e Spiritu S. ac Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus sit, ut esset peccati Dominus, ad haec passus . . . sepultus, ut pro me satisfaceret etc.); aber eine stellvertretende Genugthuung hat Christus doch nur durch seinen Tod für uns leisten können, weil er der Gottmensch war. F. C. 696. Daß dort p. 684. die doch nur zur Bestätigung der geschehenen Versöhnung dienende Auferstehung Christi mit zum Versöhnungswerke gerechnet wird, ist jedenfalls ungenau oder inconsequent.

Die reformirten Confessionen stimmen hier fast ganz mit der F. C. überein. Sie bekennen sich im Ganzen zur Anselmischen Satisfactionstheorie, wie auch schon Zwingli und dann die meisten Dogmatiker, gehen aber auch zum Theil (die spätern wenigstens) über sie hinaus, indem sie auch den activen Gehorsam Christi mit zur satisfactio vicaria rechnen. Das thut z. B. die Conf. Basil. noch nicht (art. 4.: mortuum pro peccatis nostris, atque ita unica sui ipsius oblatione Deo . . . . pro nostris et omnium fidelium peccatis satisfecisse), noch der Cat. Genev., noch die Conf. Belg. p. 373. (qui se nostro nomine coram Patre ad placandam ipsius iram cum plena satisfactione obtulit), noch auch die Conf. Helv. post. c. 15. (Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Chr. pro nostra[7]), wohl aber scheint im Heidelb. Katechismus qu. 36. darauf gedeutet werden zu können (Quem fructum percipis ex sancta conceptione . . Christi?

---

7) Was jedenfalls heißen soll: sondern um des Leidens und Sterbens Christi willen rechnet er uns seine Gerechtigkeit zu.

Quod is noster sit Mediator, et sua innocentia ac perfecta sanctitate mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat), während qu. 40. sich wieder die ältere Ansicht geltend macht: nullo alio pacto pro nostris peccatis potuit satisfieri, quam ipsa morte filii Dei. Ebenso wird das Satisfactorische des thätigen Gehorsams in der Declarat. Thorun. p. 675. (absolvitur homo per et propter solam perfectissimam Chr. justitiam ac meritum), ganz bestimmt aber in der Form. Cons. Helv. can. 15. gelehrt: rotundo asserit ore Spiritus Dei Christum sanctissima vita legi et justitiae div. pro nobis satisfecisse et pretium illud, quo empti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota ejus vita legi confirmata collocat; wogegen die Canones Dordrecht. c. II. p. 705. die andere Ansicht begünstigen.

Dagegen kommt es zwischen den reformirten Symbolen und der lutherischen Lehre zu einer Differenz über die Bestimmung und Anwendung des Verdienstes Christi. Vom Werthe nämlich und der Kraft desselben lehren alle reformirten Symbole (und Dogmatiker), ganz wie die lutherischen, daß Christi Genugthuung ein völlig zureichendes Aequivalent für die Schuld der ganzen Menschheit (dieser unendlichen Schuld gegenüber auch von unendlichem Werthe) sei (vergl. Conf. Czengerin. p. 543.: totum antilytron seu aequivalens pretium . . . persolvit); ja die Canon. Dordr. reden von einer satisfactio, infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda. Aber daß es in Gottes und Christi Absicht gelegen habe, durch diese Genugthuung Aller Schuld ohne Ausnahme aufzuheben, geben wenigstens die streng calvinistischen Symbole nicht zu, indem sie sagen, daß dieselbe nur für die Erwählten bestimmt sei. Vergl. Can. Dordr. c. 2. art. 8.: Fuit hoc Dei patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis . . filii sui . . . efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos . . . hoc est, voluit Deus, ut Chr. . . eos omnes et solos, qui ab aeterno ad salutem electi et a patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide donaret. — Form. Consens. Helv. art. 13.: Chr. pro solis electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit. Die dem Universalismus huldigenden Symbole aber drücken sich allgemeiner und milder aus, indem sie

sagen, daß das Verdienst Christi (der efficacia oder Wirkung nach) nur den Gläubigen zu Gute komme, was wir ja auch zugeben (Conf. Helv. II, 11.: reconcilavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem. Conf. Basil. 4.: pro nostris et omnium fidelium peccatis satisfecisse). Ja Mehrere widersprechen jener partikularistischen Lehre geradezu; vergl. Conf. Anhalt. p. 639.: cum nec venerit aliquos saltem, sed totum genus humanum salvare. Conf. March. p. 650. Colloq. Lips. 662.: „daß Christus der Herr . . . für alle Menschen gestorben und mit seinem Tode für die Sünde der ganzen Welt völlig, vollkömmlich und in sich kräftiglich genug gethan habe: daß es auch nicht nur ein Scheinwille wäre, sondern sein eigentlicher ernster Wille, daß alle Menschen an ihn glauben sollen ꝛc." Declar. Thorun. p. 674.: Falso accusamur, quasi mortis et meriti Chr. pro omnibus sufficientiam negemus aut virtutem imminuamus . . . . Causam seu culpam, cur (meritum ejus) non omnibus communicetur, . . . in ipsis hominibus esse fatemur.

Die Arminianer nehmen keine obedientiam Chr. satisfactoriam activam an, da Christus das Gesetz für sich habe erfüllen müssen, sie schreiben Gott und Christo die ernstliche Intention zu, Alle zu erlösen, und halten es hierin mit den Lutheranern, Katholiken, Mennoniten ꝛc.; aber dabei lehren sie, in des Duns Scotus Fußtapfen tretend, daß das Verdienst Christi nicht durch sich selber, sondern erst durch Gottes Erbarmen, weil es Gott dafür annehme (acceptatio, oder vielmehr acceptilatio divina) hinreichend sei, die Sünden Aller zu tilgen. Limborch Apol. thes. 3, 22. 5.: Quaeri hic posset, quomodo unius hominis victima sufficere possit et revera suffecerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis div., quae ad generis hum. liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — — Secundo, respectu dignitatis personae Jesu Christi. Quamvis enim Jesus non sit passus nisi in humana sua natura, tamen quia illa in personae unitatem assumta est a natura divina, recte ipse dei filius act. tulisse dicitur, quidquid homo J. Chr. in carne pro peccatoribus sustinuit. — 21, 6.: Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debito-

rum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. — 8.: In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit. Redemtionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. Vergl. noch Curcellaei rel. chr. instit. 5, 19. 15 f.

Dagegen erblicken die Katholiken, an Thomas Aquinas sich anschließend, einerseits in dem Tode Christi ein überschüssiges Verdienst, eine satisfactionem superabundantem, da bei Christo schon ein Tropfen seines Blutes zur Versöhnung Gottes hingereicht haben würde. Cat. Rom. 1, 5. 11.: Hoc in passione et morte Filius Dei spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis patri abunde cumulateque satisfaceret. 15.: Pretium, quod Christus pro nobis persolvit, debitis nostris non par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit [8]). Anderseits aber beschränken sie die Application und Wirkung dieses Verlustes wieder durch die Lehre, daß dasselbe nur in Bezug auf die vor der Taufe begangenen Sünden alle Schuld und Strafe tilge, in Bezug aber auf die nach der Taufe begangenen Todsünden zwar die Schuld und den ewigen Tod aufhebe, aber nicht die für den letztern eintretenden zeitlichen Strafen hier und im Fegfeuer, da diese vielmehr von uns selber gebüßt werden müßten; denn daß auch nach der Vergebung

8) Wie hierauf dann der Ablaß gegründet wird, setzt Bellarmin auseinander (de indulg. 1, 2.): Extat in ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri poterit. Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae (Dei) . . . Deinde Chr. pro omnibus hominibus mortuus est. Certum est autem, non omnibus hominibus, qui hactenus vixerunt, pretium mortis Christi re ipsa applicatum fuisse ad eorum expianda peccata, imo majorem partem hominum morti aeternae addictam esse. Superest igitur multum illius pretii, quod semper applicari possit . . . S. dagegen Art. Schmalc. p. 310: Huc pertinent indulgentiae vivis et defunctis pro pecunia attributae, quibus sacrilegus et damnatus ille Judas seu papa meritum Christi et merita superflua omnium sanctorum et totius ecclesiae vendidit. C. Helv. II. c. 14.

der Schuld die Strafe oft noch fortdaure, das zeige sich an vielen Exempeln, namentlich bei Adam und David, und es sei auch der göttlichen Gerechtigkeit nur angemessen, daß die, welche nach der Taufe mit Wissen gesündigt haben, auf eine andere Weise wieder zur Gnade gelangen, als die, welche vor der Taufe aus Unwissenheit gefehlt haben. S. Conc. Trid. Sess. 14. cap. 8. Vergl. dazu ebendas. canon 8.: Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo — — — anathema sit. Catech. Rom. 2, 5. 65. Jedoch beruhe die Kraft unserer Satisfactionen immer erst auf dem Verdienste Christi, ohne den wir nichts, mit dem wir aber Alles vermögen, daher sich Niemand rühmen dürfe. Conc. Tr. 14, cap. 8.

Allein auch bei dieser frommen Restriction bleibt doch diese katholische Lehre was sie ist, nämlich eine Lehre, die gewissen Uebungen in der Zucht und Gottseligkeit ein Verdienst zuschreibt und dadurch das Verdienst Christi schmälert, und daher wird sie auch in unsern symbolischen Büchern bestimmt zurückgewiesen und mehrmals gründlich widerlegt. S. C. A. III.: ut hostia (Chr.) esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Art. 24.: „Dabei ist auch der greuliche Irrthum gestrafet, daß man gelehret hat, unser Herr Christus habe durch seinen Tod allein für die Erbsünde genug gethan, und die Messe eingesetzt zu einem Opfer für die andern Sünden." Apol. Art. 6.: „Aber da sprechen sie: Gott, als er ein gerechter Richter ist, muß die Sünde ohne Strafe nicht lassen. Ja, wahrlich straft er die Sünde, wenn er in solchem Schröcken die Gewissen so stark mit seinem Zorn dränget und ängstet, wie David 6. Psalm sagt: Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm 2c. . . Darum ist die Contritio oder Reue gewisser eine Pein, denn die Satisfactio . . . Darüber müssen (ja auch) die Heiligen den Tod, allerlei Creuz und Trübsalen tragen, wie die Andern . . . . und von diesen Trübsalen werden wir nicht los durch die satisfactiones, derhalben kann man nicht sprechen, daß die satisfactiones gelten für solch Creuz und Trübsal und zeitliche Strafe der Sünde wegnehmen . . . . Darum sind die Trübsale nicht allezeit Strafe für die vorigen Sünden, sondern sind Werke Gottes, zu unserm Nutzen gericht . . . Also legt St. Gregorius das Exempel Davids aus, da er sagt: „so Gott um derselbigen Sünde willen ihn gedräuet hat, daß er also von seinem eigen Sohn solte gedemüthiget werden, warum hat er denn

solches ergehen lassen, da die Sünde schon vergeben war? Ist zu antworten, daß die Vergebung geschehen ist, daß der Mensch nicht verhindert würde, das ewige Leben zu empfahen, die gedräuete Strafe ist nichts destoweniger gefolget, daß er ihn prüfet und in Demuth erhielte" ꝛc. . . „Nun ist öffentlich, daß die Schlüssel diese gemeine Strafe, als Krieg, Theurung und dergleichen Plagen, nicht wegnehmen. Item, daß auch Canonicae Satisfactiones uns nicht losmachen von solchen Plagen . . . Auch bekennen die Widersacher selbst, daß sie die Satisf. nicht auflegen für solche gemeine Plagen, sondern für das Fegfeuer, darum sind ihre Satisf. eitel erdichte Träume" u. s. w.

In den Symbolen der griechischen Kirche ist die Lehre vom Werke Christi nur wenig ausgebildet. Es wird gelehrt, daß Christus durch seinen Tod uns Vergebung der Sünden erworben, besonders für die Erbsünde genuggethan habe, daß aber auch der Mensch, um der Sündenvergebung theilhaftig zu werden, gute Werke thun müsse. Uebrigens aber wird kein überschüssiges Verdienst Christi statuirt und daher auch der Ablaß verworfen. Ebenso fehlt auch der Glaube an ein Fegfeuer und an Satisfactionen für die Todten.

Die Quäker unterscheiden eine doppelte Erlösung, eine factische, äußerliche, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur, und eine innere, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemtionem in nobis ipsis. Prior est causa procurans et efficiens, secunda causa formalis. Barclai Apol. thes. 7, 2.

Ganz rationalistisch dagegen denken die Socinianer vom Tode Jesu. Nach ihrer Ansicht kann von einer Versöhnung Gottes gar nicht die Rede sein, da das eine unwürdige Vorstellung von ihm und insonderheit von seiner Gnade voraussetzen würde, welche eine durchaus freie ist. Hat er einmal aus freier Gnade Christum zu unserm Erlöser verordnet, so brauchte er nicht erst wieder durch eine aussöhnende Opferkraft des Todes Christi geneigt gemacht zu werden, uns zu begnadigen, sondern dann war es die Hauptaufgabe Christi, die Menschen mit Gott zu versöhnen. Und dies hat Christus gethan durch die vollkommenste Offenbarung des göttlichen Willens, durch seine Lehre von Gottes freier Gnade und dem ewigen Leben, durch seine Lehre von der Buße und Heiligung, durch sein herrliches Bei-

spiel, sowie durch seinen Tod, in welchem wir das rührendste Liebeszeichen Gottes und Jesu Christi und das kräftigste Stärkungsmittel unsers Glaubens an Gottes Gnade haben, wobei er in dem Erlösungswerke auch noch darum von hoher Bedeutung ist, weil ohne ihn die Auferstehung Christi nicht hätte geschehen können, durch die Christus erst vollkommen als Gottes Sohn dargestellt und nach welcher er zum Lohn seines Gehorsams zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben worden ist, so daß er uns nun zu der himmlischen Seligkeit, die er uns auf Erden als Prophet verheißen, droben als unser König und Hoherpriester auch wirklich verhelfen kann. Denn auf Erden ist er eigentlich nur Prophet gewesen und sein priesterliches Amt hat er erst droben mit dem königlichen angetreten, insofern er nun kraft dieses a peccatorum poenis nos liberat, perpetuo nos tuetur et iram Dei interventu suo quodammodo arcet (!) Cat. Racov. qu. 479. Vergl. dazu a. a. O. p. 265.: Duplici ratione (mors Chr. nobis voluntatem Dei confirmavit), primum quod ab asserenda sua doctrina ne acerbissima quidem morte deterreri se passus est, nominatim vero, quod novum foedus sanguine suo sanxerit; — deinde quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima persuasio. — p. 267.: Hinc igitur perspicio, plus in resurrectione, quam in Christi morte situm esse in nostrae salutis negotio? Hactenus sane, quatenus mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio. p. 268.: Nonne etiam ideo Christus est mortuus, ut salutem nostram proprie loquendo mereretur et peccatorum nostrorum debita proprie itidem loquendo dissolveret? Etsi nun vulgo ita Christiani sentiant, tamen ea sententia tum fallax est et erronea, tum admodum perniciosa, siquidem id sibi volunt Chr., aequivalentes pro peccatis nostris poenas persolvisse et obedientiae suae pretio inobedientiam nostram exacte compensasse. p. 284.: Quid de reconciliatione sentis? Christum Jes. nobis, qui propter peccata nostra dei inimici eramus et ob eo abalienati, viam ostendisse, quemadmodum nos ad deum converti atque ad eum modum ei reconciliari oporteat; et ad id faciendum morte etiam sua, in qua tanta erga nos caritas dei apparuit, nos vehementer impu-

lisse. Darüber, daß Christus erst nach seinem Eintritt ins Allerheiligste unser Hoherpriester geworden ist, vergl. qu. 477.: quemadmodum in V. T. pontifex, ingressus in sancta sanctorum, ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Christus nunc penetravit coelos, ut illic deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccatorum nostr. spectantia peragat. (Es verläuft sich hier das System ins Unaussprechliche und Mysteriöse.)

Fünfter Abschnitt.

Von der Zurechnung des Verdienstes Christi, oder von der Rechtfertigung des Menschen (de Justificatione).

§. 16.

Protestantische Kirchenlehre.

Wenn nach der Ueberschrift dieses Abschnittes unsere Rechtfertigung als ganz allein in der Zurechnung des Verdienstes Christi bestehend gedacht wird, so ist das nur im Sinne der altprotestantischen Kirchenlehre, die eben jenes Verdienst des Gottmenschen als völlig hinreichend zu unserer Rechtfertigung betrachtet und unserer Besserung und Heiligung auf diesen reinen Gnadenact Gottes keinen Einfluß zugesteht. Nach katholischer Lehre besteht dagegen unsere Rechtfertigung zugleich auch mit in unserer Heiligung und schreitet mit derselben successiv vorwärts. Und dadurch stellt sich hier in dieser Lehre zwischen der protestantischen und katholischen Kirche eine Differenz heraus, die sowohl in ihren Gründen (in den Ansichten von Christi Verdienst und des Menschen natürlichen Kräften und sittlicher Bestimmung), wie auch in ihren Folgen zu den bedeutendsten gehört, daher denn auch die reine evangelische Lehre von der Rechtfertigung in unsern symbol. Büchern für den höchsten und fürnehmsten Artikel des Glaubens erklärt wird, für denjenigen, „der fürnemlich zu klarem richtigem

Verstande der ganzen heil. Schrift dienet und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntniß Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Thür aufthut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einen rechten beständigen gewissen Trost haben mag." Vergl. Apologie d. A. C. p. 60. F. C. 683. Nach dem alten scholastischen Systeme nämlich mußte der durch die Sünde verderbte und aus Gottes Gnade gefallene Mensch, wenn er wieder zu Gnaden aufgenommen werden sollte, nothwendig erst wieder gebessert werden; nach der lutherischen Lehre aber muß er erst von Gott begnadigt, um eines fremden Verdienstes willen für gerecht erklärt werden und dann erst kann aus dem Glauben an seine wiedergewonnene Kindschaft die rechte Liebe zu Gott in ihm entstehen. Von dieser Lehre handeln in unsern symbolischen Büchern: Art. 4. der A. C. (de justificatione) und Art. 20. (de bonis operibus); ferner Art. 2. der Apologie (de justific.) und Art. 3. (de dilectione et impletione legis); Artic. Smalc. III. (quomodo coram Deo homo justificetur, et de bonis operibus), und Art. 3. und 4. der F. C., mit Bezug auf die osiandrischen, interimistischen und majoristischen Streitigkeiten.

Die Hauptstelle in der A. C. (Art. 4.) lautet so: Item docent, quod homines non possint justificari („nicht mögen Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott erlangen") propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. Rom. 3. et 4 [1]).

---

1) In der Variata hat Melanchthon diesen Artikel viel weitläufiger gestellt und von vornherein mit dem vorhergehenden 3. zu verbinden gesucht durch die Worte: ut autem consequamur haec beneficia Christi, scil. remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam, dedit Christus Evangelium, in quo haec beneficia nobis proponuntur. Dann aber hat er sich auch hier der anstößigen Redensart bedient: Evangelium arguit peccata. In der Confutatio Pontificia wird die Meinung, daß der Mensch aus eigenen Kräften das ewige Leben verdienen könne, ebenfalls als pelagianisch verworfen, aber dann hinzugesetzt: si quis intenderet improbare merita hominum,

Hieraus erhellt nun schon ziemlich deutlich, daß die Form unserer Rechtfertigung nicht etwa in einer bessernden Einwirkung Gottes auf den Menschen, sondern in einem reinen göttlichen Gnadenacte besteht, durch welchen uns Gott um Christi Verdienstes willen unsere Sünde vergiebt, uns unsern Glauben an Christi Gerechtigkeit, d. h. an seinen Gehorsam und sein Verdienst, statt eigener Gerechtigkeit anrechnet und uns so wieder ganz zu Gnaden, zu seinen Kindern und seines Reiches Erben, annimmt. Ganz deutlich wird das aber in vielen andern Stellen gesagt; vergl. Apol. p. 73.: Consequi remissionem peccatorum est justificari. p. 109.: Justificari hic (in N. T.) significat non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari. p. 125.: Justificare h. l. (Rom. 5.) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum. F. C. p. 685.: Vocabulum igitur justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere, propter justitiam Christi (Phil. 3, 9.), quae a Deo fidei imputatur[2]). Das Heil aber, das dem Menschen aus solcher Rechtfertigung erwächst, besteht namentlich darin, daß er Vergebung der Erbsünde und aller wirklichen Sünden erlangt, obwohl die Erbsünde selber ihm in diesem Leben fortwährend anhaftet (Apol. p. 56.: materiale peccati manet. F. C. 575. 719.), daß er aus der Obergewalt des Teufels befreit, wenn auch nicht vor seinen Anläufen ganz geschützt, und daß er wieder unter Gottes Kinder und die Erben der ewigen Seligkeit aufgenommen wird und darum vor dem Tode nicht mehr zu erschrecken braucht[3]).

Die äußere Ursache, die Gott zu einem solchen declaratorischen Acte der Sündenvergebung und Gerechterklärung bewegt (causa impulsiva externa, meritoria), ist allein das Verdienst Jesu Christi,

---

quae per assistentiam gratiae divinae fiunt, plus assentiret Manichaeis, quam Ecclesiae Catholicae.

2) Genes. 44, 16. Sprüchw. 17, 15. Jes. 53, 11. Joh. 3, 18. Röm. 3, 25. 8, 33., u. a. m.

3) Nach Quenstädt besteht es in der remissio peccatorum und in der imputatio justitiae Chr., wogegen Baier nur die remissio peccatorum hierher, zur Form der justificatio rechnet, und die imputatio meriti Chr. als das Vorausgehende und Begründende betrachtet.

und nicht im entferntesten mit unsere unvollkommene Tugend und Gerechtigkeit. F. C. p. 684.: justificamur sine ullis nostris meritis, aut dignitate, et absque ullis praecedentibus, praesentibus, aut sequentibus nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum, perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Chr., cujus obedientia nobis ad justitiam imputatur. Die innere Ursache aber, die Gott dazu bewegt, bleibt immer allein seine freie Gnade; denn wenn auch Christus durch seine vollkommene Gerechtigkeit für uns Alle genuggethan hat, so bleibt es doch immer die höchste Gnade von Gott, daß er uns, die wir selber ihm nie genug thun können, um Christi Verdienstes willen für gerecht erklärt und ansieht. Wir werden dann immer nur gratis (ohne all unser Verdienst und Würdigkeit) mera gratia, gratuita et benignissima imputatione justitiae Christi (absque ulla nostrorum operum additione) gerechtfertigt. F. C. p. 687.

Das einzige Mittel aber, das Verdienst Christi zu ergreifen (causa instrumentalis), und die einzige Bedingung unserer Rechtfertigung auf unserer Seite, ist der Glaube an die durch Christum geschehene Versöhnung und auch uns erworbene Vergebung der Sünden. Dieser wird uns entweder selber zur Gerechtigkeit angerechnet, oder ihm wird die Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit angerechnet. C. A. art. 4.: quod justificentur per fidem, cum credunt se in gratiam recipi . . . . Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. Apol. 121.: haec fides imputatur pro justitia coram Deo. F. C. p. 689.: quae obedientia (Christi) credentibus ad justitiam imputatur. 690.: quae fidei imputatur. Act. 13, 39. Röm. 3, 28. 4, 5. 5, 1. Gal. 2, 16. Ephes. 2, 8. 9.

Unter diesem rechtfertigenden Glauben ist aber, wie schon erwähnt, ein ganz specieller gemeint, nämlich das zuversichtliche Vertrauen auf Christi Verdienst und der Glaube an die Vergebung unserer Sünden um Christi willen. Es gehören zu ihm drei Stücke: notitia, assensus und fiducia; aber erst durch die letzte Steigerung, durch die lebendige Zuversicht auf Gottes Gnade, die sich in einem glaubensvollen Ergreifen (apprehensio) des Verdienstes Christi kundgiebt, wird er jener specielle Glaube, der der rechtfertigende genannt wird und der nicht blos eine actio intellectus, sondern mehr noch

eine affectio voluntatis ist. C. A. p. 18.: Nomen fidei non significat tantum historiae notionem, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum. Apol. p. 68.: Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. p. 72.: Id autem est credere, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis deus placatus esse. p. 172. F. C. p. 701.: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei. Hebr. 11, 1. 3, 14. Joh. 3, 16. 18. Act. 16, 31. Coloss. 2, 6.

Dieser Glaube rechtfertigt aber nicht etwa darum, weil er selber ein gutes Werk (denn er ist ja auch nur Gottes Werk), oder der Anfang und das Princip eines neuen gottgeweihten Lebens ist und nothwendig gute Werke hervorbringt, sondern weil er das einzige Instrument und Organ ist, durch welches wir das Verdienst Christi ergreifen und uns aneignen können. Apol. p. 75.: Remissio peccatorum est res promissa propter Christum. Igitur non potest accipi, nisi sola fide. Nam promissio accipi non potest, nisi sola fide. p. 76.: Cum sola fide accipiamus remissionem peccatorum et Spiritum S., sola fides justificat . . ., videlicet, non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem, qua Deus pollicitus est, quod propter Christum velit propitius esse credentibus in eum. F. C. p. 689.: Neque contritio neque dilectio neque ulla virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam dei, meritum Chr. et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus (das ὄργανον ληπτικόν). Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Chr. justificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam sibi justitiam, deinde vero etiam inchoatam novae obedientiae s. bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de justif. fidei coram Deo ingerenda sunt. p. 684.: Fides non propterea, justificat, quod ipsa tam bonum opus, tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Chr. apprehendit et amplectitur. Nur also insofern, als der Glaube receptiv ist, wird er rechtfertigend,

nicht insofern er activ und productiv ist. Und was sollte auch den Menschen sonst rechtfertigen können? Die Liebe und die Besserung des Herzens und Lebens? Aber diese ist so lange ganz unmöglich, als der Mensch kein Vertrauen zu Gottes Gnade und keinen Glauben an die Vergebung seiner Sünden hat, und erst aus diesem Glauben kann die Liebe zu Gott erwachsen! Und wenn nun unsere Rechtfertigung mit von unserer Besserung abhängen soll, wie können wir dann ihrer jemals ganz gewiß werden, da wir die Sünde in diesem Leben nie ganz los werden? Also argumentiren unsere Symbole weiter und behaupten darum mit der heil. Schrift, daß der Mensch allein[4]) durch den Glauben gerechtfertigt werde, und nicht zugleich mit durch des wahren Glaubens Früchte oder gar durch allerlei eigene Satisfactionen. Apol. p. 66.: Cum impossibile sit, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens, Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus. p. 75.: Si penderet res ex meritis nostris, incerta et inutilis esset promissio, quia nunquam constituere possemus, quando satis meriti essemus. p. 83.: postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere etc. p. 66.: Humanus animus sine Spi-

---

4) Röm. 3, 28, wo Luther in der deutschen Uebersetzung zur Feststellung des Sinnes ganz passend das Wörtchen allein eingeschaltet hat, was ihm von den Katholiken als Schriftverfälschung vorgeworfen wurde. S. darüber s. Brief „vom Dolmetschen" aus d. J. 1530. Galat. 2, 16. Mel. Apolog. p. 73: Offendit quosdam particula sola, cum et Paulus dicat: „arbitramur, hominem justificari fide, non ex operibus; item Eph. 2: donum Dei est, non ex vobis, neque ex operibus; item Rom. 3: gratis justificati." Si displicet exclusiva Sola, tollant etiam ex Paulo illas exclusivas: gratis, non ex operibus, donum est etc. Nam hae quoque sunt exclusivae. Excludimus autem opinionem meriti, non excludimus verbum et sacramenta, ut calumniantur adversarii. Ebenso F. C. p. 585: Credimus .... quod ad conservandam puram doctrinam de just. fid. coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae ... quam diligentissime retineantur, ut cum Paulus scribit: ex gratia, gratis, sine meritis, absque Lege, sine operibus. Quae omnia hoc ipsum dicunt: Sola fide in Chr. justificamur et salvamur.

ritu S. aut securus contemnit judicium Dei aut in poena fugit et odit judicantem Deum. p. 191.: Nemo tantum facit, quantum Lex requirit. Der Hauptgrund aber bleibt immer der, daß bei jeder andern Ansicht von der Rechtfertigung das Verdienst Christi geschmälert werde und Christus aufhöre, unser einiger Mittler und Versöhner zu sein. Apol. 72.: Quomodo enim erit Chr. Mediator, si in justificatione eo non utimur Mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? — p. 74.: Adversarii Christum ita intelligunt Mediatorem et Propitiatorem esse, quia meruit habitum dilectionis, non jubent nunc eo uti Mediatore, sed fingunt nos habere accessum per propria opera etc.

Dabei wird nicht nur zugegeben, sondern stark betont, daß der wahre Glaube nie ohne gute Werke sein könne und auch daran und an einer heiligen Gesinnung als der wahre erkannt werde, daß er „ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding sei" und ohne Unterlaß, sine coactione, blos weil er nicht anders könne, Gutes wirke, also von der Heiligung gar nicht getrennt gedacht werden könne; aber es wird doch immer erinnert, daß die Rechtfertigung nicht wegen dieser Kraft des Glaubens, noch wegen der mit ihm verbundenen guten Gesinnung uns zu Theil werde, sondern ganz allein wegen des Verdienstes Christi, welches der Glaube ergreift und an das er sich hält. Vergl. Apol. III, p. 83: Quia vero fides affert Spiritum S. et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. — p. 108: Distinxit (Jacobus) inter mortuam fidem ac vivam. Mortuam ait esse, quae non parit bona opera: vivam ait esse, quae parit bona opera. — F. C. p. 692: Bene conveniunt et sunt inseparabiliter connexa fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem, sine operibus, et tamen nunquam est sola.... Sanctificatio non praecedit justificationem sed primum in conversione per Sp. S. fides ex auditu Evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Chr., qua persona justificatur. Cum vero persona justificata est, tum etiam per Spir. S. renovatur et sanctificatur. Die Dogmatiker bemerken dazu noch, daß man am eigentlichsten sage: fide seu per fidem justificamur, und die Phrase: fides justificat nur metonymisch zu nehmen sei, da eigentlich Gott uns rechtfertige, und der Glaube,

insofern als er Christum, um dessen willen es geschehe, ergriffen habe. Und diese Erinnerung an die wahre (blos receptive) Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung thut auch noch heute noth, da sich noch auf Manche das Wort der Apologie p. 72. anwenden läßt: Somniant, fidem ideo valde laudari, quia sit principium (initium) justificationis. Magna enim vis est principii, ut vulgo dicunt: ἀρχὴ ἥμισυ παντός . . . Non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Chr. justi reputamur.

Schenkel (a. a. O. II, 328, 332.) beklagt hierbei, daß Melanchthon bei dieser Ansicht sein ganzes Leben stehen geblieben ist, und bei allem Dringen auf einen lebendigen, immer von neuen Regungen des Guten vollen Glauben, doch einen solchen Glauben nie zur Rechtfertigung gefordert hat, sondern immer nur einen bloßen receptiven, an Christi Verdienst sich anhaltenden, und er meint, daß er Ersteres recht gut hätte thun können, ohne das katholische Dogma zu begünstigen und die Reinheit der evangelischen Lehre zu gefährden, da eine fides efficax ja nicht so viel als ein werkthätiger Glaube sei, und daß er es auch hätte thun müssen, um sich nicht selber zu widersprechen; denn wenn der Glaube mit Nothwendigkeit novos bonos motus mit sich bringe und diese mit zum wahren Glauben gehören, so müßten dieselben auch mit rechtfertigend sein, wenn anders nicht schon der halbe (oder ein unwahrer) Glaube rechtfertigen solle. Einen Widerspruch können wir aber nicht darin finden, daß Melanchthon zwar im Ganzen den wahren Glauben durchaus nicht ohne tägliche Reue und Buße und stete Liebe sich denken kann, aber doch die Frage, was nun an ihm das rechtfertigende Moment ist, dahin beantwortet, daß das nicht seine sittlich belebende Kraft oder der ihm inwohnende Tugendeifer mit sei, sondern allein das Vertrauen auf Gott um des Verdienstes Christi willen. Es ist hier wohl zu unterscheiden, was wir Alles in Betracht zu nehmen haben, um zu wissen, ob wir im wahren Glauben stehen, und was Gott der Barmherzige blos in Betracht nimmt beim Act der Rechtfertigung; sieht er dabei an unserm Glauben blos das Eine, das Vertrauen auf ihn, an, so ist es noch kein Widerspruch, zu sagen, daß solch Vertrauen doch nie ohne gute sittliche Regungen sei, aber diese vor Gott nicht mit in Betracht kommen, wie sie es ja auch nicht verdienen. Und hätte Me-

lanchthon zugegeben, daß sie doch vor Gott mit in Betracht kommen, so wäre das allemal eine Concession an die Katholiken gewesen, entweder die, daß jene Liebesregungen etwas Verdienstliches seien, oder die, daß die Rechtfertigung wesentlich in der uns von Gott eingegossenen Liebe und Heiligung beruht, wodurch die Sündenvergebung etwas Unsicheres wird. Er selber spricht seine Gedanken darüber Apol. p. 81. aus: Sed excogitarunt (adversarii) etiam cavillum, quo eludunt, dicunt de fide formata accipi debere (justitiam fidei), hoc est, non tribuunt fidei justificationem nisi propter dilectionem, imo prorsus non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, quia somniant fidem posse stare cum peccato mortali . . . Si fides accipit remissionem pecc. propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum, quantum debemus, imo non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. Vergl. noch Corp. Ref. III, 431: Cum igitur dicimus: sola fide justificamur, non excluduntur contritio, dilectio et ceterae virtutes, ne adsint, sed conditio meriti excluditur a remissione peccatorum, ut sit certe. — Apolog. p. 86: Addimus et hoc, quod impossibile sit dilectionem Dei, etsi exigua est, divellere a fide, quia per Chr. acceditur ad Patrem . . . . . Item fides illa, de qua loquimur, exsistit in poenitentia, h. e., concipitur in terroribus conscientiae . . . et quaerit remissionem peccat. et liberari a peccato. Et in talibus terroribus et aliis afflictionibus debet haec fides crescere et confirmari. . . . . Quare fides illa, quae accipit remissionem pecc. in corde perterrefacto et fugiente peccatum, non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato . . . . p. 87: (nichts destoweniger aber) non accipimus remissionem pecc. neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Chr. sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem, et sentit ideo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Chr. non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. Vergl. dazu Hollaz (bei Schmid p. 338.): Vis fidei duplex est: receptiva s. apprehensiva et operativa, und Brenz (apol. conf. Würtemb. ebendaselbst): Fides, ut ita dicam, duplices habet manus. Unam, quam extendit sur-

sum et apprehendit Christum cum omnibus ipsius beneficiis et hac parte nos dicimus justificari. Alteram, quam protendit deorsum ad exercenda opera caritatis . . . et hac parte testificamur quidem veritatem fidei, sed non justificamur.

Da nun die Rechtfertigung wesentlich in dem göttlichen Acte der Sündenvergebung um Christi willen besteht und nicht mit von der Heiligung abhängt, so ist sie für alle Menschen auch nur eine, Allen im Moment ihres Eintrittes als eine vollendete Thatsache gleiches Heil bringend ohne einen Gradunterschied. Apol. 96: Erunt dissimilia praemia (corporalia et spiritualia) propter dissimiles labores. At remissio peccatorum similis et aequalis est omnium, sicut unus est Chr., et offertur gratis omnibus, qui credunt etc. — F. C. p. 686. — Und weil sie gratis propter Chr. allein durch den Glauben uns zu Theil wird, kann man ihrer durch den Glauben auch vollkommen gewiß sein, bei allen fortdauernden Schwachheitssünden; denn bei einem bösen Gewissen, bei Todsünden, schwindet dieser Glaube von selber, wie auch Gottes Gnade wieder von uns weicht. Apol. 221: Ideo ex fide justificamur et gratis, ut firma sit promissio; id est, si ex nostris operibus penderet promissio, non esset firma. — p. 86: Non existit cum mortali peccato. Vergl. Chemnitii Examen Conc. Trid. 238, wo er beweist, daß man seiner Rechtfertigung vollkommen gewiß sein könne a) im Hinblick auf die blos an die Bedingung des Glaubens geknüpfte evangelische Verheißung, b) wegen des bloßen Vertrauens, das hier als Glaube gefordert werde, c) auf Grund der Schriftstellen: Röm. 8, 31 ff. 5, 1. Matth. 9, 2. Ephes. 1, 13. 2. Cor. 1, 22 ff. Auch bemerkt er noch: Nota debent esse fundamenta. Justificamur enim fide non propterea, quod sit virtus tam firma, robusta et perfecta, sed propter objectum, quod fides apprehendit. Quando igitur in objecto non errat, sed verum illud objectum quamvis languida fide apprehendit vel saltem conatur et expetit apprehendere, tunc vera est fides et justificat.

Die Reformirten stimmen in diesem Hauptartikel des Glaubens mit uns vollkommen überein. Zwar fehlt es bei Calvin (und andern Theologen) nicht an Stellen, wo er die Rechtfertigung nicht in die bloße Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern in die bei der

Wiedergeburt dem Glauben zu Theil werdende Selbstmittheilung Christi und in den Beginn des neuen göttlichen Lebens in uns setzen zu wollen scheint und die Rechtfertigung durchaus nicht ohne die Wiedergeburt und Erneuerung eintreten läßt [5]); aber im Grunde will er dadurch dem äußern forensischen Act der Rechtfertigung nur einen entsprechenden innerlichen Proceß im Menschen in der Weise an die Seite setzen, daß die Rechtfertigung nie ohne, sondern immer nur auf dem objectiven Grunde der gleichzeitig aus dem Glauben kommenden Wiedergeburt eintreten kann, wodurch Christus unser und wir die Seinen werden, daß sie aber ihre subjective Bedingung nicht in dem neuen göttlichen Leben, sondern auch nur in dem blos receptiven Glauben hat, aus dem dieses, wie sie selber kommt. Calvin selber vermag es nicht, über diese Zusammengehörigkeit der Gerechterklärung und Selbstmittheilung Christi in der Wiedergeburt sich recht klar zu werden; aber wenn er dabei auch manchmal an die mystische Vorstellungsweise anstreift, so ist er doch im Ernste nie gemeint, der Lehre von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen etwas zu vergeben, daher er auch in diesem Artikel von den lutherischen Polemikern nicht angefochten wird [6]). Vergleiche Instit. III, cap. 11, 2: Justificabitur ille fide, qui operum justitia exclusus, Christi justitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator, sed tanquam justus apparet. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua

---

5) *Calv.* Just. III, c. 11, 10: Fateor, hoc tam incomparabili bono (justific.) nos privari, donec Christus noster fiat. Conjunctio igitur illa capitis et membrorum, inhabitatio Chr. in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia: sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo gloriamur... Opp. VIII, p. 275: Justificat enim fides, quia facit, ut Christum induamus, ut habitet in nobis, ut simus ejus membra.

6) Er läßt mit der Wiedergeburt die unio mystica mit Christo unserm Haupt beginnen, wodurch Christus unser wird mit seiner Gerechtigkeit, die uns dann auch Gott aus Gnaden zurechnet.

nos Deus in gratiam receptos pro justis habet. Eamque in peccatorum remissione ac justitiae Chr. imputatione positam esse dicimus. — 24: Evanescit nugamentum illud, ideo justificari hominem fide, quoniam illa Spiritum Dei participat, quo justus redditur: quod magis est contrarium superiori doctrinae, quam ut conciliari unquam queat. — cap. 13, 5: Quicunque garriunt nos fide justificari, quia regeniti, spiritualiter vivendo justi sumus, nunquam gustarunt gratiae dulcedinem, ut Deum sibi propitium fore confiderent . . . . Quare ad remedium illud venire necesse est, ut statuant fideles non alio jure sperandam sibi esse haereditatem regni coelestis, nisi quia insiti in Chr. corpus, justi gratis reputantur. Nam quoad justificationem res mere est passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam Dei gratiam, sed a Chr. recipiens quod nobis deest. Also: Gott rechnet uns die Gerechtigkeit Christi zu, die wir von dem uns mittelst des Glaubens uns mystisch einwohnenden Christus durch seine Selbstmittheilung empfangen. — Zur reformirten Symbollehre vergl. Conf. Helv. II, c. 15: Justificare significat . . . . peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. — Quoniam nos justificationem hanc recipimus non per ulla opera, sed per fidem in Dei misericordiam et Chr., ideo docemus et credimus cum apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Chr., non lege aut ullis operibus. — Fidei tribuitur justificatio, maxime propter Chr., non ideo quod nostrum opus est. — Conf. Belg. 22: Credimus, Spiritum S. . . . in cordibus nostr. veram fidem accendere, quae Jesum Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur, eumque sibi proprium vindicat, nihilque deinceps extra illum quaerit. Necesse enim est — — eum, qui fide Jesum Chr. possidet, simul etiam perfectam habere salutem. . . . Merito igitur . . dicimus cum D. Paulo: nos sola fide justificari, seu Fide absque operibus legis . . . Fides vero instrumentum est, quo illi in communionem omnium bonorum ipsius copulamur. — art. 23: Credimus beatitudinem nostram sitam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae fit propter Christum, atque in ea contineri justitiam nostram coram Deo. — — Soli Jesu Christi crucifixi

obedientiae innixi, in ea prorsus acquiescimus, quae nostra fit, quando in eum credimus 7).

Demnach wird auch von den Reformirten wie von den Lutheranern in gleicher Weise die Lehre Osianders verworfen, nach welcher Christus zwar durch seinen passiven und activen Gehorsam für uns genuggethan und uns die redemtio, d. h. die Vergebung der Sünden bei Gott ausgewirkt hat, aber Gott uns keineswegs um dieses fremden Gehorsams willen auch für gerecht ansieht, sondern erst dann, wenn Christus nun auch im Glauben von uns erfaßt wird, so daß er in uns Wohnung macht und uns mit seiner wesentlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, d. h. nach seiner göttlichen Natur immanent wird, — also die Lehre, wodurch wir vor Gott nicht gerecht werden durch einen bloßen declaratorischen Act, sondern durch die Inhabitation der Gottheit Christi, durch Christum, das ewige persönliche Wort, in uns 8). Dagegen lehrt nun die F. C., ganz der lutherischen und melanchthonschen Ansicht gemäß, daß die Rechtfertigung nicht in einer Gerechtmachung, sondern in der Gerechterklärung (d. h. in der Vergebung der Sünden und der adoptio in filios Dei bestehe und daß sie daher ihren objectiven Grund (die causa meritoria) eben in dem ganzen activen und passiven Gehorsam Christi des Gottmenschen habe, daher Christus nicht blos nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur in seiner ganzen unzertrennten Person unsere Gerechtigkeit sei, und daß man zwischen Rechtfertigung und Erneuerung wohl unterscheiden müsse, wenn auch beide nicht von einander geschieden werden könnten, daß man die Erneuerung, die Liebe, den neuen Gehorsam ꝛc. nicht als der Rechtfertigung vorhergehend, sondern nur als ihre unausbleiblichen Früchte betrachten dürfe, und ebenso die Inhabitation der Gottheit im Menschen (die unio mystica), welche auch nur eine Folge der Rechtfertigung sei, aber dieselbe nicht begründe. Vergl. F. C. p. 695: Etsi enim Deus Pater, Filius et Sp. S. (qui est aeterna et essentialis justitia) per fidem in electis, qui per Chr. justificati et cum Deo reconciliati sunt, habitat: (omnes enim vere pii sunt templa Dei Patris, Filii etc.) tamen haec inhabitatio Dei non est justitia illa

---

7) Vergl. dazu Ebrard II, 311 ff. 344 ff. 505 ff. Schenkel II, 335 ff.
8) Thomasius a. a. O. S. 71 ff.

fidei, de qua Paulus agit eamque justitiam Dei appellat, propter quam coram Deo justi pronuntiamur. Sed inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam, quae nihil aliud est, quam remissio peccatorum, gratuita acceptatio peccatoris propter etc. (p. 698: (Rejicimus) quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent). — p. 697: Rejicimus, quod Chr. sit justitia nostra coram Deo tantum secundum div. naturam, . . . quod fides non respiciat tantum obedientiam Chr., sed divinam ipsius naturam, quatenus videl. ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur etc.

§. 17.

Gegenlehre der Katholiken mit nochmaliger Vergleichung der protestantischen.

Bei den Katholiken fällt die Lehre von der Rechtfertigung mit der von der Wiedergeburt und Heiligung zusammen, da nach ihr die Rechtfertigung erst nach angefangener Besserung eintreten kann und mit der Heiligung zugleich vollendet wird.

Nach dem tridentiner Concil (Sess. VI: Decretum de Justificatione) verhält es sich damit also: Erstens besteht die justific. nicht allein oder wesentlich und formaliter in der Gerechterklärung, d. h. Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern in der wirklichen Gerechtmachung, mit der die Sündenvergebung verbunden ist. Sie ist also nicht ein actus Dei forensis, sondern act. physicus oder hyperphysicus, ein göttliches Eingießen wahrer, habitueller Gerechtigkeit, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; vergl. a. a. O. cap. 4: Justificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam . . . quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest. — Ebendaselbst cap. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, ex inimico

amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. — Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Christi communicentur (Phil. 3, 9. 10.): id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum s. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum (Rom. 5, 5.) qui justificantur. So findet zwar nach katholischer Ansicht bei der Rechtfertigung auch eine Zurechnung des Verdienstes Christi statt, aber nur insofern, als dem Menschen um des Verdienstes Christi willen die wahre Liebe zu Gott eingepflanzt wird, durch die er dann zugleich aus der Sünde und Schuld wieder heraus und in den Stand der Gnade kommt. Keineswegs aber ist der Mensch allein schon durch die bloße Zurechnung des Verdienstes Christi gerechtfertigt, keineswegs besteht seine Rechtfertigung in einer äußern Zurechnung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi, in einer ihm imputirten Gerechtigkeit, die eine rein putative und eingebildete sein würde, sondern in der wirklichen Mittheilung göttlicher Gerechtigkeit, in einem innerlichen Gerechtwerden durch Christum, dem er einverleibt ist (justitia inhaerens). In dem Glauben, daß Christi Gerechtigkeit durch Zurechnung unsere Gerechtigkeit werde, sehen die Katholiken nichts als eine dem sittlichen Bewußtsein widerstreitende Absurdität. Absurdum scilicet esse, sicut Osius inquit, dicere alicujus rei formam esse, quae ipsi rei non insit. Ut, si dicam, parietem esse album albedine, quae vesti meae inhaereat, non parieti, vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quae non ipsi, sed Achillis animo inhaereat. Und Chemnitz, der diesen Einwand in seinem Examen f. 209. erwähnt, weiß darauf nichts zu antworten, als daß er eben aus der Philosophie hergeholt sei, die nicht hieher gehöre; Baur aber (im „Gegensatz des Katholic. S. 257.) sucht ihn dadurch zu beseitigen, daß er den rechtfertigenden Glauben zu Hülfe nimmt und ihn (ganz gegen unsere symbolischen Bücher) als ein dem Menschen inhärirendes Princip der Gerechtigkeit, als einen habitus darstellt, durch den der Mensch der Potenz nach gerecht sei (also auch als eine habituelle Gerechtigkeit).

Besteht nun aber die Rechtfertigung nicht in einer Imputation der Gerechtigkeit Christi, sondern wesentlich in der Mittheilung wahrer innerer Gerechtigkeit durch das Princip der Liebe, so kann es natürlich auch nach katholischer Ansicht nicht der Glaube allein sein,

der da rechtfertigt, sondern die Rechtfertigung tritt dann ein, gratis und als unverdiente Gnade, wenn der Mensch durch wahre Buße sich selber mit zu ihr ordentlich disponirt hat. Zuerst nämlich muß der sündige Mensch durch die zuvorkommende Gnade Gottes in Christo zur Erkenntniß des christlichen Heils berufen und zur Besserung angeregt werden, und wenn er dann diese Gnade in sich aufnimmt und von ihr unterstützt zum Glauben an Christum, durch diesen zu inniger Liebe gegen Gott und durch diese zur Buße (zur Reue und Verabscheuung seiner Sünden und zum Entschluß der Besserung) kommt: so ist er dann so disponirt, daß seine Rechtfertigung eintreten, daß er Vergebung der Sünden und die wahre Kraft und Weihe zur Heiligung erhalten kann. Vergl. Conc. Trid. VI. Cap. 5: Declarat (s. synodus) praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Chr. praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem et adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur. Cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Chr. J., et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore; illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet[1]). So gehört also der specielle Glaube an Gottes Gnade in Christo zwar auch mit zu der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, aber er allein rechtfertigt nicht, mit ihm tritt die Rechtfertigung noch nicht gleich ein, sondern erst nach den ersten Regungen der Gottesliebe und nach dem Vorsatze

1) Bei den schon Getauften gehören nämlich zur Buße noch gewisse Satisfactionen.

der Besserung, während sie nach protestantischer Ansicht durch den Glauben ergriffen wird. Vergl. C. Tr. a. a. O. can. 9: Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, — — anathema sit. can. 12: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, — — anathema sit [2]. cap. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere deo. Catech. Rom. I, 1. 1. Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc autem ad salutem consequendam esse necessariam nemo jure dubitabit. Bellarmin de justific. I, 4: Objectum fidei justificantis, quod haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae specialis, Catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei. — Deinde illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt, — Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. — — Per assensum eam definimus. C. R. 2, 5. 5: Fides poenitentiae pars non est, verum in eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est. Neque enim potest quisquam se ad deum convertere, qui fide careat. Wogegen vergl. Conf. Aug. p. 12. — Dabei werden wir aber nach dem Ausspruche des tridentiner Concils doch nur aus Gnaden gerechtfertigt; vergl. Sess. 6. cap. 8: gratis justificari ideo dicimus, qui nihil eorum, quae justificationis gratiam praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Und so erklärt sich auch Klee in der Dogmat. III. S. 62. Allein die meisten Lehrer der katholischen Kirche haben dem Menschen doch

---

2) Wenn in der Schrift zuweilen von einem rechtfertigenden Glauben geredet wird, so wird darunter von den Katholiken nicht eine fides informis verstanden, sondern eine fides formata (wie sie in den schon Gerechtfertigten zur Mehrung der Gnade wirksam ist), d. h. ein in Liebe thätiger Glaube. Außerdem wird von den Scholastikern unterschieden fides explicita (ein in Bezug auf die ersten Glaubensartikel entwickelter Glaube) und fides implicita (die Bereitwilligkeit, auch alle andern Lehren der Schrift und Kirche zu glauben).

wegen seiner Selbstdisposition zur Rechtfertigung ein gewisses Verdienst, ein meritum e congruo, zuerkannt, und insonderheit auch seinem Glauben. S. Bellarmin de justific. 1, 17: per fidem nos placere deo et impetrare atque aliquo modo mereri justificationem, wo zugleich noch bemerkt wird: praecipua causa, cur adversarii soli fidei justificationem attribuant, illa est, quod existiment, fidem non justificare per modum causae, aut dignitatis, aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo accipit, quod Deus promittendo offert. Nam si persuaderi possent, fidem justificare impetrando ac promerendo, et suo quodam modo inchoando justificationem, sine dubio non negarent, id etiam dilectioni et poenitentiae aliisque bonis actibus convenire. Und die tridentiner Synode kann im Grunde der Vorbereitung und Selbstdisposition zur Aufnahme der ersten Gnade oder Rechtfertigung ein solch Verdienst gar nicht absprechen, da sie doch in Gott eine Rücksichtnahme auf sie und überhaupt einen gewissen Causalnexus zwischen ihr und der göttlichen Gnade statuirt, vergl. cap. 7. a. a. O.: justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Daher hätte sie ganz offen sagen können: es wird der Präparation zur Rechtfertigung nur das meritum de condigno (das Verdienst der Würdigkeit) abgesprochen (weil das allein den guten Werken der schon Gerechtfertigten zukommt), aber nicht das meritum e congruo (das Verdienst der Schicklichkeit). Es wäre das von ihr schon eine bedeutende Restriction der vor dem Anfange der Reformation fast gewöhnlichen naturalistischen Lehre gewesen, auf welche die Apologie der A. C. mit Rücksicht nimmt. Vergl. Apol. p. 62 ff. Carpzovii Isagoge p. 203. 215 f. (Mehr darüber siehe unten von den guten Werken der Wiedergebornen.)

Da nun nach dem katholischen System die Rechtfertigung wesentlich in der Heiligung besteht, so muß es auch verschiedene Grade derselben und ein Fortschreiten in ihr geben, und eben deshalb und da sie nicht aus dem Glauben kommt, so kann auch keiner im Glauben seiner Rechtfertigung vollkommen gewiß sein. C. Tr. 6, cap. 10: Sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute

in virtutem, renovantur, ut apost. inquit, de die in diem — — — in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur. Can. 24: Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera — — — anathema sit. cap. 9: Non asserendum est, — oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos. Nam sicut nemo pius de dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum. (1 Cor. 10, 12: wer da stehet, der sehe wohl zu ꝛc. Philipp. 2, 12: schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. 1 Cor. 4, 4: ich bin mir wohl nichts bewußt, aber ꝛc. 1 Petri 1, 17. Röm. 11, 20. 22. Hebr. 3, 14.) Dessenungeachtet wird aber zugleich anderseits gelehrt, daß die Rechtfertigung, obwohl man ihrer nie ganz gewiß sein könne und obwohl sie immer fortschreiten solle, doch auch in einem gewissen Momente als wirklich geschehen betrachtet werden könne und müsse; denn es sei bei der Rechtfertigung ein Unterschied zu machen zwischen der mitgetheilten habituellen Gerechtigkeit, durch die wir formaliter gerecht werden, und der actuellen, durch die jene sich äußere und Mehrung der empfangenen Rechtfertigung verdiene. Jene sei als Qualität überall da, wo der Wille von der Sünde abgelenkt und geheilt und die Gesinnung geheiligt sei, sie bestehe in einer christlich guten Gesinnung, und wer diese habe, lebe, wenn er auch noch manchmal wider Willen fehle (was eigentlich keine Sünde sei), im Stande der Kindschaft und Gnade und sei wahrhaft gerechtfertigt, könne sich aber durch actuelle Gerechtigkeit noch Mehrung der erlangten Rechtfertigung (incrementum acceptae justific.) verdienen. C. Tr. sess. 6. can. 23: si quis hominem, semel justificatum, dixerit peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, — anath. sit. Bellarm. a. a. O. 14: Non enim formaliter justi sumus opere nostro, sed opere Dei, qui simul maculas peccatorum tergit et habitum fidei, spei et caritatis infundit. Dei autem perfecta sunt

opera. Unde parvuli baptizati vere justi sunt, quamvis nihil operis fecerint. Warum nun aber doch noch geläugnet, daß der Mensch seiner Rechtfertigung in irgend einem Moment seines Lebens gewiß sein könne? Geschieht das blos aus Interesse an der Sittlichkeit und an des Menschen Heil, oder auch aus einem andern, unlautern, selbstsüchtigen?

Doch die Wichtigkeit dieses Dogma verlangt, daß wir mit dieser Frage noch nicht von der katholischen Fassung desselben scheiden, sondern diese hier nun noch einmal mit der protestantischen vergleichen, theils um zu sehen, ob die Differenz zwischen beiden wirklich eine erhebliche ist, oder blos auf Mißverständnissen beruht, theils um auch noch die wichtigsten Gründe anzuführen, mit denen jede der beiden Theorieen vertheidigt zu werden pflegt.

Bekanntlich ist hier die Differenz zwischen beiden Kirchen in neuern Zeiten öfters als eine ganz unerhebliche dargestellt worden. So z. B. von Planck in dem Flatt'schen Magazin ꝛc. I. Stck. (1796) S. 219 ff., wo es heißt: „nach katholischer Theorie könne zwar blos der schon in der Besserung begriffene Mensch von Gott gerechtfertigt, d. h. begnadigt und zugleich gerecht gemacht werden, nach protestantischer Theorie sei die Rechtfertigung ein Gnadenact Gottes, durch den auch der noch nicht gebesserte um Christi willen Vergebung der Sünde erlange, wenn er nur an solche Gnade Gottes in Christo glaube; aber dabei werde doch auch nach jener Theorie der Mensch nicht um seiner Besserung willen, sondern blos um Christi Verdienstes willen begnadigt, und nach dieser müsse auch wieder in dem Moment der Rechtfertigung nothwendig eine völlige Sinnesänderung des Menschen eintreten, so daß also eine und dieselbe Hauptidee durch beide Theorien gehe." Und ebenso hat sich Bengel in seinem Archiv Bd. I. Stck. 2. S. 469. dahin ausgesprochen, daß die Divergenz beider Systeme über das Dogma von der Rechtfertigung auf einem höhern Standpunkte als eine bloße Logomachie erscheine; denn beide Systeme seien darin eins, daß ohne ächte sittliche Besserung des Menschen die Rechtfertigung desselben unmöglich, demungeachtet aber die Gnade Gottes die letzte Ursache dieser wohlthätigen Aenderung sei; nur stelle der katholische Lehrbegriff die sittliche Besserung des Menschen als vorläufige Bedingung der Rechtfertigung auf, der protestantische dagegen den Glauben an die Vergebung der Sünden; aber deshalb stelle jener

die Besserung nicht als etwas Verdienstliches dar, und dieser den Glauben, der da rechtfertigt, nicht als einen gegen die Besserung gleichgiltigen, sondern als das Princip eines neuen sittlichen Lebens dar. Und von derselben Ansicht mag dann auch Köllner ausgehen, wenn er in der Vorrede zur Symbolik der katholischen Kirche schreibt: es habe schon der Cardinal Richelieu behauptet, daß überall in den für die Seligkeit wichtigsten Lehren von der Rechtfertigung und Heiligung durch Gnade, Glauben und Werke gar kein Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma sei, und auch er glaube das entschieden. Allein solche Ausgleichungsversuche mögen sehr gut gemeint und auch wirklich nützlich sein, so wird doch die Wissenschaft immer viel gegen sie einzuwenden haben, wie denn gleich hier an dem plank'schen zu tadeln ist, daß er im katholischen Systeme die Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke zu sehr in Schatten und im protestantischen die von dem Glauben nicht genug ans Licht stellt, sowie auch an dem bengel'schen, daß er den Begriff des Glaubens ins Katholische verflacht. Daß aber überhaupt eine erhebliche Differenz zwischen beiden obwaltet, läßt sich gewiß nicht verkennen, wenn man folgende Sätze einander gegenüberstellt. Nach dem protestantischen System besteht die Rechtfertigung wesentlich in der Sündenvergebung und in der bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, durch die unsere Sünden in Gottes Augen überdeckt werden; nach dem katholischen besteht sie wesentlich in der Mittheilung einer habituellen Gerechtigkeit, durch welche unsere Sünden wirklich auch getilgt werden [3]), und die Vergebung derselben versteht sich dann gleichsam von selber und geht neben der Heiligung her. Nach jenem System muß also dem Menschen Alles an der Vergebung der Sünden gelegen sein, weil erst aus dem Bewußtsein derselben die wahre Liebe zu Gott entspringen kann; nach diesem kann er leicht vergessen, was hinter ihm liegt, wenn er sich nur vorwärts streckt nach dem vorgehaltenen Ziele. Nach jenem tritt die Rechtfertigung unter der Bedingung der Besserung ein, und durch gute Werke kann dann eine Mehrung derselben verdient werden; nach diesem wird sie uns schon und allein unter der Bedingung des Glaubens an Christi Verdienst zu Theil und zwar nicht um des Glau-

---

3) In justificatione peccata non teguntur tantum, sed tolluntur vere. **Becani** manuale controv. 1, 225.

bens willen, sondern nur weil durch den Glauben die Receptivität für sie gegeben ist, und eine Mehrung derselben oder ein successiver Fortschritt in ihr kann nicht stattfinden, da sie ein rein göttlicher, in sich abgeschlossener Act außer uns ist. Nach jenem System kann man daher ihrer nie ganz gewiß sein, nach diesem aber kann man es. Das alles sind Gegensätze, die sich schwer vermitteln lassen. Wollte man das, so könnte es vielleicht durch die protestantische Lehre vom lebendigen Glauben versucht werden. Denn nach dieser soll der Glaube einerseits nur rechtfertigen, insofern er das Organ ist, welches an Christi Verdienst sich hält, und anderseits soll es doch mit unserer Rechtfertigung nichts sein, wenn der Glaube nicht auch ein lebendiger in Hervorbringung guter Früchte ist. Und da könnte man wohl fragen, ob der Glaube nun nicht dennoch als der Grund und Quell alles wahren sittlichen Lebens rechtfertige, und ob nun nicht dennoch zwischen der Rechtfertigung und Erneuerung mehr als eine organische und Zeitverbindung stattfinde, nämlich auch eine gewisse Causalverbindung? Allein wenn man auch den Katholiken zugäbe (was aber noch nicht nöthig ist), Luther habe sich hier in seine eigenen Distinctionen verwickelt, indem er begrifflich habe scheiden wollen, was organisch zusammenhängt: so bleibt doch dann immer noch des Gegensätzlichen in beiden Theorieen genug, und namentlich ist nicht abzusehen, wie beide in ihren so ganz entgegengesetzten Begriffen von dem Wesen der Rechtfertigung selber in einander übergehen können und sollen. Nach der einen werden wir gerechtfertigt durch die Zurechnung einer uns fremden Gerechtigkeit, zu der wir immer in einem äußern Verhältnisse bleiben, nach der andern durch den uns um Christi Verdienstes willen mitgetheilten Geist des Herrn, der der Schwachheit unsers Geistes aufhilft; nach der einen ist es einzig und allein die Genugthuung des Sohnes Gottes, die uns Vergebung der Sünde erwirbt, nach der andern vornämlich unsere sittliche Erneuerung.

Zur Vertheidigung beider Theorien wird nun hauptsächlich Folgendes angeführt:

1. Die Katholiken sagen: Justificare könne nach der Analogie des römischen Sprachgebrauchs nichts anders bedeuten, als gerecht machen, und werde in dieser Bedeutung nicht nur sehr oft von den Vätern, sondern auch öfters in der Vulgata gebraucht, z. B. Sirach 1, 18.: religio justificat cor; 18, 22.: non verearis usque ad

mortem justificari; Apocal. 22, 11.: qui justus est, justificetur adhuc etc. Die Protestanten aber entgegnen, wenn man den Urtext nachlese, stelle sich ein anderer Sinn heraus, und in allen hieher gehörigen Stellen des N. T. bedeute justificare: für gerecht erklären, worin sie gewiß auch recht haben; vergl. Röm. 8, 33 f. Röm. 3. 5, 1. 9. Act. 13, 38. 1 Cor. 4, 3 f. Matth. 12, 36. u. s. w.

2. Wenn die Katholiken sagen, der Mensch werde gerechtfertigt aus Gnaden wegen der ihm eingegebenen Gerechtigkeit, die sich in actueller Gerechtigkeit äußere, und so berufen sie sich dabei zunächst auf die Bedeutung des Wortes justificare, dann auf den Zweck der Sendung Christi, da Christus uns nicht blos habe Vergebung der Sünden erwerben, sondern auch heiligen und gerechtmachen sollen, sowie auf viele Stellen der heil. Schrift; Joh. 15, 14.: ihr seid meine Freunde, so ihr thut ꝛc.; Röm. 2, 6 ff.: welcher geben wird einem jeglichen nach seinen Werken, nämlich Preis ꝛc. 1 Cor. 13, 2. 13.: und hätte der Liebe nicht, so ꝛc.; Coloss. 3, 14.: über alles aber ziehet an die Liebe ꝛc.; 1 Mos. 4, 7.: wenn du fromm bist, so bist du angenehm; Matth. 20, 8.: rufe die Arbeiter und gieb ihnen ꝛc. 2 Tim. 4.: auf daß ein jeder empfange ꝛc. u. a. m. Von den andern Argumenten der Katholiken heben wir nur noch folgende aus: a) Impossibile est, ullam rem justam esse sola notitia; fides est tantum noticia, ergo non est dicendum, sola fide. b) Fide sumus justi; fides est opus, ergo operibus sumus justi. c) Deus justificat; Deus est dilectio, ergo dilectio justificat. d) Virtutes non sunt confundendae, cum Paulus discernat: Fides, Spes, Dilectio, tria haec, sed major inter has dilectio; Fiducia est actio seu actus spei, ergo Fiducia est discernenda a fide. e) Mala opera damnant, ergo bona salvant, quia contraria habent contrarios effectus. f) Si vis in vitam ingredi, serva mandata, ergo et fieri lex potest et bona opera merentur vitam aeternam. g) Jac. 2.: Videtis igitur, quod ex operibus justificatur homo, non fide tantum. h) Justificare est ex injusto justum facere; justus est habens justitiam, i. e. obedientiam integram seu conformitatem cum Deo, ergo non sola fide justificamur. i) Qui non diligit, manet in morte, ergo non sola fide justi sumus. k) Impossibile est nosse voluntatem Dei erga nos juxta dictum: quis consiliarius ejus fuit? Credere quod habeas remissionem peccatorum, est aliquid asseverare de

voluntate Dei erga nos, haec igitur affirmatio est impossibilis. l) Cum dictum sit: delicta quis intelligit? nemo potest omnia sua peccata scire; ergo possibile est, hominem habere delictum ignotum, quare non est affirmandum, quod placeat Deo. m) Nemo placet Deo, nisi habens novas virtutes ortas a Spiritu S.; nemo potest affirmare, se habere illas virtutes, quia possunt esse virtutes similes ortae a ratione, ergo nemo potest affirmare, se placere Deo. S. Melanchthon, Examen eorum, qui audiuntur etc. p. 674 ff. im Corp. Philipp. — loci theolog. ebendas. p. 440 ff. (Wenn in der Schrift gesagt wird, daß der Mensch nicht durch die Werke gerecht werde, so beziehen das die Katholiken auf die Werke des jüdischen Cerimonialgesetzes und des Naturgesetzes.)

Die Protestanten aber wissen alle jene biblischen Stellen aus ihrem System heraus anders zu erklären und alle daraus genommenen Argumente zu widerlegen. Sie erwiedern, daß in der Schrift nur dem blos historischen Glauben die Rechtfertigung abgesprochen werde, aber nicht dem speciellen, den sie meinen, und daß der Glaube zwar auch eine herrliche Tugend sei, aber wie jede andere unvollkommen bleibe, und darum nicht meritorisch rechtfertigen könne, sondern „correlativ", wegen des Verdienstes Christi, das er ergreife. Sie geben zu, daß böse Werke verdammen, lassen aber nicht den Schluß gelten, daß gute selig machen, darum weil jene immer etwas ganz schlechtes, diese aber nie etwas ganz Gutes, sondern nur etwas relativ Gutes sind. Sie geben auch zu, daß in dem Wiedergebornen die wahre Liebe, als Frucht und Zeichen der Wiedergeburt sein müsse, läugnen aber, daß sie die Ursache derselben sei; und daher sei wohl der Satz: „wer nicht liebt, der bleibt im Tode", an sich eben so wahr, wie der, „wer sich nicht bewegt, hat kein Leben", aber es folge aus jenem eben so wenig, daß nun die Liebe die Ursache der Rechtfertigung sei, wie aus diesem, daß die Bewegung die Ursache des Lebens sei. Sie kennen die Worte wohl: „thue das, so wirst du leben, halte die Gebote" u. dergl. m.; aber sie meinen, von uns Christen, an welche diese Worte gerichtet sind, werde ein ganz anderer Gehorsam verlangt, als ein blos äußerlicher, und der wahre Gehorsam aus Liebe zu Gott könne erst in den sich begnadigt Fühlenden entstehen, und auch in diesen bleibe er immer mangelhaft, daher er nicht das ewige Leben verdiene. Bleibe er aber auch mangelhaft, so brauchen wir doch deshalb nicht an unserer

Rechtfertigung zu zweifeln, denn wir haben ja das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo, das uns gewiß sein müsse auch schon vor der inneren Erfahrung. Et enim hoc discrimen inter assensionem philosophicam et fidem. Sequitur assensio experientiam in philosophia, ut medicus expertus zinzibere calefieri ventriculum, postea hoc affirmat. Sed in divina consolatione prius assentiendum est verbo externo, deinde sequitur sensus consolationis. Melanchthon a. a. O. p. 680. Zum Beweis aber, daß ihre Ansicht überhaupt, wie auch insonderheit die von jenen der Katholiken wichtigen biblischen Stellen die richtige sei, berufen sie sich auf die analogia fidei, auf die ganz deutlichen Aussprüche der Schrift, die dem Menschen allein um des Verdienstes willen, wenn er daran glaubt, Vergebung der Sünden und das ewige Leben verheißen. Röm. 3, 28. Ephes. 2, 8. Act. 13, 38. u. s. w.

Als praktische Gründe und Momente führen noch die Protestanten für ihre Ansicht von der Rechtfertigung allein durch den Glauben folgende an: 1) werde dadurch allein das Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit und das Gefühl der Demuth in uns immer lebendig erhalten, 2) dem betrübten Gewissen ein kräftiger und ausreichender Trost geboten, 3) das Verdienst Christi in seiner ganzen Größe anerkannt. Die Katholiken lassen diese Momente aber nicht gelten, sondern behaupten im Gegentheil, daß durch die protestantische Lehre der Mensch zu einer falschen Sicherheit verleitet und gleichgiltig gegen das Werk der Heiligung gemacht, und daß durch sie Christus getheilt und zu einem bloßen Sünderdiener herabgewürdigt werde.

In den Symbolen der griechischen Kirche ist die Lehre von der Rechtfertigung fast gar nicht ausgebildet. Im Ganzen aber stimmt sie mit der römischen überein, daß der Mensch durch Glauben und gute Werke gerecht werde.

§. 18.

Lehre der kleinern kirchlichen Parteien.

Die Arminianer stimmen im Allgemeinen mit den Reformirten darin überein, daß sie unter der Rechtfertigung die Lossprechung des Sünders von der Schuld und Strafe und die Aufnahme desselben

unter die Kinder Gottes verstehen. Da sie aber meinen, daß Christi Genugthuung nur durch göttliche Gnade zureichend sei, so gründen sie die Rechtfertigung nicht sowohl auf diese, als auf jene, und erblicken also in ihr nicht eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern überhaupt eine Zurechnung der Gerechtigkeit, d. h. eine Gerechterklärung um des Verdienstes Christi willen. Apol. Conf. Remonstr. p. 112. b.: Remonstr. phrasin illam: Christi justitiam nobis imputari, in declaratione sua non usurparunt, non, quod eam benigna interpretatione in commodum sensum flecti non posse credant, sed quod si rigide accipiatur, consistere non possit cum illa, — qua justitia nobis imputari dicitur propter Christi meritum et obedientiam. Nam si utramque in rigore velimus esse veram, necesse est ut dicamus, justitiam Chr. nobis imputari propter justit. Chr., quae locutio manifestam in sese habet absurditatem. Curcell. Rel. chr. instit. 7, 9, 6: Nullibi docet scriptura, justitiam Christi nobis imputari. Et id absurdum est. Nemo enim in se injustus aliena justitia potest esse formaliter justus, non magis, quam aliena albedine Aethiops esse albus. Und wenn sie schon hier zur katholischen Ansicht sich hinneigen, so thun sie es auch darin, daß sie als Bedingung der Rechtfertigung einen durch Werke thätigen Glauben verlangen, ohne aber den Werken ein Verdienst zuzuschreiben. Limborch, Theol. chr. 6, 4. 22.: Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit — — sed ea includere. 17.: Deus resipiscentem et per fidem opera poenitentia digna producentem, eo loco reputat, ac si perfecte justus esset. Uebrigens meinen sie mit den Protestanten, daß man seiner Rechtfertigung gewiß sein könne, aber nicht mit den Calvinisten, daß diese Gewißheit auch auf die Perseveranz im Glauben und also auf die ewige Seligkeit sich erstrecke.

Die Mennoniten neigen sich zur katholischen Grundansicht hin, daß die Rechtfertigung nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in der Heiligung bestehe und durch den in Liebe thätigen Glauben erworben werde.

Ebenso die Quäker, welche die Rechtfertigung als die Ausprägung der Geburt Christi in uns beschreiben, die guten Werke als conditio sine qua non der Seligkeit betrachten, und bei den Wieder-

gebornen wahrhaft gute Werke für möglich halten. Dabei sehen sie aber die guten Werke für keine Ursache der Rechtfertigung, sondern mehr für die Frucht derselben an, als Frucht des innerlich durch die Gnade (lumen internum) ausgeprägten Christus und des ihn erkennenden und umfassenden Glaubens. Barclai Apolog. 7, 3. p. 128.: Per justificationem intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus est partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem (also eine realis interna animae renovatio p. 135.). p. 130: Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id, in quo justificamur et sine quo non justificari possumus, et quamvis non sint meritoria neque deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remuneratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo pervenit, denegare.

Die Socinianer beschränken zwar mit den Protestanten den Begriff der Rechtfertigung auf die Sündenvergebung, statuiren aber dabei keine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und überhaupt keine Application des Verdienstes Christi, sondern lehren, daß Gott ganz allein aus freier Gnade den Menschen ihre Sünden vergiebt, wenn sie den wahren, in Gehorsam thätigen Glauben an Christum haben. Catech. Racov. qu. 453.: Justificatio est, cum nos deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat. Socinus de Justif. p. 602.: Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos . . . . praeter gratuitam voluntatem. p. 610.: Fides obedientiam praeceptorum Christi non quidem ut effectum suum, sed ut substantiam et formam continet et complectitur[1]). Das Meritorische eines solchen thätigen Glaubens läugnen sie aber: quia nec perpe-

1) Praelectt. theol. p. 568: Fides in Chr. non ullius satisfactionis apprehensio, sed Christi praeceptorum obedientia est sub spe futurae immortalitatis.

tuam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat, sed propter Dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus . . . . justitiam antea injustis imputare dignatus est.

Sechster Abschnitt.

Von der die Rechtfertigung bedingenden Bekehrung oder Buße (Conversio, Poenitentia).

§. 19.

Von der Beschaffenheit der Bekehrung oder Buße [1]).

Zum ersten Male wird die Rechtfertigung mit allen damit verbundenen Gnadengeschenken und Verheißungen dem Menschen in der

---

1) Poenitentia oder Buße ist das kirchlich mehr gebräuchliche Wort für das biblische und die Beschaffenheit des Vorganges mehr bezeichnende conversio (ἐπιστροφή); doch wird auch letzteres in den symbol. Büchern häufig genug gebraucht, nicht blos von der eigentlichen Bekehrung der Ungetauften, sondern auch von der Buße der wieder Gefallenen. Boerner a. a. O. p. 378 f. Dabei mag auch gleich erwähnt werden, daß in den symbolischen Büchern zur Bezeichnung der einzelnen Momente der Heilsordnung oft ein Wort für das andere gesetzt wird; namentlich wird regeneratio (Wiedergeburt) oft für conversio gesetzt (besonders bei der Taufe kleiner Kinder), manchmal aber wird darunter auch die justificatio und renovatio mit verstanden. Vergl. darüber Carpzov Isagoge p. 1299: Regeneratio praecedit ordine naturae justificationem, quia per eam contritionem et fidem accipimus; sequitur justificatio, et hanc comitatur renovatio. p. 1250: Regeneratio quidem aliquando justificationem et renovationem includit, aliquando et solam peccatorum remissionem notat, stricte tamen non nisi conversionem (quae hoc respectu infantibus, quibus agnitio peccati et dolor deest, prout in adultis et in conversione infidelium de-

Taufe zu Theil, denn diese wirkt Vergebung der Sünden (bei unschuldigen Kindern der Erbsünde, bei Erwachsenen auch der wirklichen Sünde), erlöst vom Tode und Teufel und giebt die ewige Seligkeit Allen 2c. Ist nun aber ein Mensch im Juden- oder Heidenthume geboren und aufgewachsen, so muß bei ihm der Taufe die Bekehrung oder Buße vorangehen (Conversio, Poenitentia), und ist er nach seiner Taufe durch wissentliche Sünden wieder aus dem Stande der Gnade oder Rechtfertigung gefallen, so kann er auch nur durch wahre Buße wieder hineinkommen.

Von der Buße selber heißt es nun im 12. Art. der A. C. (de Poenitentia): Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contricio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. — Vergl. dazu den 5. u. 6. Art. der Apologie (de Poenitentia und de Confessione et Satisfactione) und Art. Smalc. III, 3. —

Demnach begreift also die Buße, deren Form wesentlich in der Bekehrung, in der conversio a peccato ad Deum besteht, zwei Stücke in sich, die wahre Reue oder Zerknirschung des Herzens, durch die sich der Mensch von der Sünde abwendet, und den Glauben an den Trost des Evangelii oder an die Absolution, durch den er sich wieder zu Gott nahet. Das erste Stück, die contritio, begreift aber wieder in sich Erkenntniß der Sünde, ein furchtbares Erschrecken vor dem göttlichen Zorn, Verabscheuung der Sünde und demüthiges Bekennen derselben; der Glaube aber ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Historien von Christo, sondern der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen. Manchmal werden in der heil. Schrift und den symbolischen Büchern Buße und Glaube von einander unterschieden, z. B. Marc. 1, 15: „thut Buße und glaubet dem Evangelio"; Act. 20, 21: „und habe bezeuget die Buße zu Gott und den Glauben" 2c.;

---

prehenditur, minime competit) sive ipsam fidei denotationem significat. p. 1198: Conversio vero vel est prima, hominum extra Ecclesiam, vel secunda, hominum in gratiam quidem receptorum, sed per peccata contra conscientiam rursus prolapsorum.

dann aber ist unter Buße blos das erste Stück derselben, die Contritio, gemeint, und Buße thun heißt dann blos „die Sünde wahrhaftig erkennen, herzlich bereuen und davon abstehen, welche Erkenntniß aus dem Gesetze kommt, aber zu heilsamer Bekehrung Gott nicht genug ist, wenn nicht der Glaube an Christum dazu kommt.“ F. C. p. 711.

Daß die Buße nur aus den genannten beiden Stücken, aber aus diesen nothwendig besteht[2]) und daher etwas rein Innerliches ist, ergiebt sich aus der schriftgemäßen Beantwortung der Frage: wie und wenn erlange ich Vergebung der Sünden? Denn auf letztere ist es doch bei der Buße abgesehen. Da nun nach der Schrift die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung allein dem Glauben an Christi Genugthuung zu Theil wird, diesem Glauben aber in psychologisch nothwendiger Ordnung Reue und Leid über die Sünde vorhergehen muß: so folgt, daß zur vollkommenen Buße nur diese beiden Stücke, aber diese nothwendig gehören, und daß der Mensch weder wegen seiner Reue allein, noch wegen der nachfolgenden Besserung oder allerlei eigener Satisfactionen, noch auch erst kraft der Absolution des Priesters Vergebung erlangt, sondern nur durch den Glauben. Gute Werke sind also nicht eigentlich als ein Theil der Buße zu betrachten, sondern als die nothwendige Frucht und Folge derselben, oder insonderheit des rechtfertigenden Glaubens. Und für die Richtigkeit dieser Ansicht zeugen vornämlich: Matth. 11, 28: „kommet her zu mir alle, die ihr mühselig“ ꝛc., wo auch zwei Stücke genannt sind, die Last und Bürde, das ist der Jammer über die Sünde, und das Kommen zu Christo, das ist das Glauben, daß um Christi willen ꝛc. Marc. 1, 15: „thut Buße und glaubt an das Evangelium.“ Und ebenso zeugen dafür die Exempel, wie die Heiligen sind gerecht worden, z. B. Adam und David. Erst werden sie in ihrem Gewissen erschreckt und gestraft, dann kommt der Glaube an die Verheißung, der bei Judas Ischarioth u. A. fehlt. S. Apologie, S. 168.

Aus dem hier Gesagten erhellt auch, daß wir von der Beichte

---

2) Doch vergl. Apol. art. 5. p. 165: Nos igitur constituimus duas partes poenitentiae, videl. contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam, videl. dignos fructus poenitentiae, h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur.

hier noch absehen können, da sie nach protestantischer Ansicht keinen wesentlichen Bestandtheil der wahren Buße bildet; und wir thun das um so mehr, da bei der prima conversio der noch Ungetauften, die wir hier besonders zu berücksichtigen haben, von ihr noch nicht die Rede sein kann. Anders freilich steht die Beichte im katholischen Systeme da. Hier bildet sie ein wesentlich Stück der wahren Buße aller Getauften (über die erst noch zu Taufenden kann die Kirche nicht richten), und darum kann hier die Lehre von ihr nicht von der Buße getrennt werden.

Die Reformirten sollen nach der Ansicht der strengern Protestanten auch nicht alle in der Lehre von der Buße ganz rein gewaschen sein, indem mehrere mit Calvin (Instit. III. 3, 1—3.) lehren, daß der Glaube eigentlich nicht ein Theil der Buße, sondern nur der Quell des andern Theils, der vivificatio, d. h. des neuen Tugendeifers sei, daß die Buße am besten als conversio ad Deum definirt werde, zu der dann 1) die mortificatio carnis aus wahrer Furcht Gottes, und 2) die vivificatio i. e. sancte pieque vivendi studium gehöre, welches aus dem Glauben komme. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14: Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et ab omni malo aversio. Catech. Heidelb. qu. 88 f. Conversio constat mortificatione veteris et vivificatione novi hominis. — Vivificatio haec est vera laetitia in Deo per Chr. et serium et promptum studium instituendi vitam ex voluntate Dei, omniaque bona opera exercendi[3]). Vergl. dazu Boerner a. a. O. p. 397 f. Baur a. a. O. 380 f., wo aber der Unterschied bemäntelt wird.

---

3) Bei Melanchthon und in unsern symbol. Büchern bedeuten mortificatio und vivificatio in der Lehre von der Bekehrung entweder ganz dasselbe, was contritio und fides bedeuten, oder die aus der fides entspringende laetitia. Vergl. Apolog. p. 168: Paulus fere ubique cum describit conversionem seu renovationem, facit has duas partes, mortific. et vivificat. ut Coloss. 2, 11. ... Mortificatio sive exspoliatio est contritio, et vivificatio intelligi debet consolatio, quae vere sustentat fugientem vitam in contritione. Eine andere Bedeutung hat dann das Wort mortificatio in der Lehre von der äußern Disciplin, vergl. C. A. p. 31. Apolog. p. 213.

Fast ebenso steht es auch mit den Arminianern und Socinianern, die das Wesentliche der Buße in der Besserung erblicken.

Diesen Allen stehen aber die Katholiken gegenüber. Diese können sich eine vollkommene Buße (poenitentia), die zur Rechtfertigung hinreicht, nur unter dem Begriffe eines Sacramentes, d. h. unter der absolvirenden Mitwirkung des Priesters denken, oder wenigstens verbunden mit dem Wunsche nach der priesterlichen Absolution, in der die Form des Sacramentes besteht, und als materielle Bestandtheile der Buße selber nennen sie nicht, wie die Protestanten, Reue und Glauben, sondern Contritionem cordis, confessionem oris und satisfactionem operis.

Unter Contritio wird von dem Tridentiner Concil (Sess. 14, cap. 4.) verstanden animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero, und diese vollkommene Reue, die aber sine voto Sacramenti noch keine Vergebung wirkt, wird von der unvollkommenen unterschieden, die nach den Scholastikern nicht aus kindlicher Furcht vor Gott, sondern aus knechtischer Furcht vor der Strafe entspringt und als ein bloßer Ansatz zur Reue attritio genannt wird. Dabei wird aber bemerkt und (vielleicht manchen neuern Theologen zum Verdruß) zugegeben, daß auch diese bloße attritio (auf die sich nach Möhler's Ansicht die ganze Contritio der Protestanten mit ihren terroribus conscientiae reducirt!) auch ein Geschenk des heil. Geistes, wenn auch nicht des inwohnenden, so doch des von außen bewegenden, sei, und den Menschen, der dabei frei von dem Willen fortzusündigen und begierig nach der Absolution sei, zur Erlangung der göttlichen Gnade im Sacrament der Buße disponire, daß sie also am Ende dasselbe wirke, wie die vollkommene contritio. Des Glaubens wird als eines besondern Stückes der Buße nicht gedacht; er geht derselben vorher und begleitet sie. Catech. Rom. II. 5. 5: Fides poenitentiae pars non est, verum in eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est. Neque enim potest quisquam se ad deum convertere, qui fide careat. Und dabei beruft sich Bellarmin auf die schon oben angeführten, von den Protestanten ganz anders erklärten, biblischen Stellen, Marc. 1, 15. Act. 20, 21. wo der Glaube von der Buße unterschieden wird. Vergl. hierzu Apol. A. C. p. 380:

De contritione praecidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione Dei, quando ex timore poenae doleamus.

Unter der Confessio oris wird aber die Conf. auricularis verstanden, eine specielle Aufzählung und Beichte aller Todsünden[4]), deren man sich erinnern kann, mit ihren wesentlichen Umständen. Dieselbe ist darum nöthig, weil die Priester beim Sacrament der Buße an Christi Statt als geistliche Richter dastehen und förmlich Gericht halten, und daher ihr Schlüsselamt nicht mit Gerechtigkeit und Billigkeit verwalten können, wenn man ihnen nicht alle Sünden in specie et sigillatim beichtet. Alle nicht gebeichteten und doch ins Bewußtsein getretenen Sünden werden den Menschen behalten[5]), von den vergessenen aber wird angenommen, daß sie mit in der allgemeinen Bitte eingeschlossen sind: ab occultis meis munda me Domine. Letzeres darf uns aber nicht verleiten, mit dem Bekenntniß der Todsünden es leicht zu nehmen. Denn bekanntlich muß man für alle zeitlich noch genug thun durch allerlei Büßungen, und je mehr man daher in diesem Punkte versäumt hat, desto mehr hat man im Fegfeuer nachzuholen und zu büßen[6]). Daß die Ohrenbeichte erst auf dem 4. lateran. Concil durch Innocenz III. förmlich eingeführt und bestätigt worden ist, wird von dem Tridentiner Concil geläugnet; denn dort sei nur bestimmt worden, ut praeceptum Confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, implerereturt, was allerdings mit dem Wortlaut des betreffenden Canon übereinstimmt. Außerdem beruft sich Bellarmin

4) Peccata venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur, quanquam recte et utiliter in Confessione dicantur, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Concil. Trid. sess. 14. cap. 5.

5) Non confessum non remissum.

6) Uebrigens vergl. auch noch, was im Cat. Rom. II. p. 574 f. (bei Danz) vom Nutzen der Confession gesagt wird, nämlich: weil Wenige die wahre Reue hätten, so habe uns Christus auf eine leichtere Weise zur Vergebung helfen wollen durch die Beichte: etsi enim quis ejusmodi dolore non afficiatur, qui ad impetrandam veniam satis esse possit, ei tamen, cum peccata Sacerdoti rite confessus fuerit, vi clavium scelera omnia remitti ac condonari!!

für die von dem Concil behauptete göttliche Anordnung der Ohrenbeichte auf Act. 19, 18. 2. Cor. 5, 20. Jac. 5, 16.

Zuletzt gehören zur wahren Buße als dritter Bestandtheil gewisse eigene, entweder für die peccata venalia freiwillig gewählte oder für die mortalia vom Priester auferlegte Satisfactionen oder Büßungen. Denn es ist eine in Gottes Wort begründete und durch viele Exempel in der Schrift bestätigte Wahrheit, daß dem reuigen Sünder zwar die Schuld und ewige Strafe von Gott erlassen, aber damit nicht auch allemal die zeitlichen Strafen geschenkt werden. Der Mensch bleibt also auch nach der Absolution so lange in einem Strafverhältniß zu Gott, als er das Gott angethane Unrecht nicht durch gewisse, ihm im Beichtstuhle auferlegte, Satisfactionen compensirt hat. Solche Satisfactionen sind aber Gebet, Fasten und Almosen, wozu noch, als selbstgewählte, Wallfahrten, Geißelungen &c. kommen können. Vergl. die schon im vorigen Abschnitt mitgetheilte Stelle C. Tr. sess. 14. c. 8: Quoad satisfactionem synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in s. lit. exempla reperiuntur (Genes. 3, 16 ff. 2. Reg. 12, 13 f. Numer. 12, 14.), quibus etc. — Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter in gratiam recipiantur, qui ante baptism. per ignorantiam deliquerint, aliter vero qui etc. — Procul dubio etiam magnopere a peccato revocant et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae.... Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec Poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Jon. 3, 6 f. Jer. 3, 18, 8. Jes. 30. Matth. 3, 2. 8. 4, 11. 11, 4 f.[7]). Conc. Trid. 14. can. 14: Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Jes. Chr. peccata redimunt non esse cultus Dei, sed traditiones hominum....., anathema sit. Daß die Kirche gerade orationem, jejunium und eleemosynam anbefiehlt, hat seinen Grund

---

7) Noch andere Stellen bei Bellarmin sind: Jes. 1, 16 ff.: waschet, reiniget euch &c. Dan. 4, 24: mache dich los von deiner Missethat durch Wohlthat an die Armen &c. Sprüchw. 16, 6: durch Güte — wird Missethat versöhnt.

darin, weil wir dadurch 1) Gott ein Opfer von den drei Gütern bringen, die wir besitzen, ein Opfer am Geist, am Leib und Vermögen, und 2) dadurch die drei Hauptgelüste in uns dämpfen, des Fleisches Lust (durch Fasten), der Augen Lust an Geld (durch Almosen) und die Hoffart (durch Gebet). Catech. Rom. 2, 5. 74. — Wer für seine Sünden in diesem Leben nicht volle Genugthuung geleistet hat, der muß alle zeitlichen Sündenstrafen in dem Fegfeuer noch abbüßen, nämlich die zeitlichen Strafen für die noch nicht gebüßten, aber im Bußsacrament vergebenen Todsünden, und die für die mancherlei läßlichen Uebereilungs- und Schwachheitssünden. Aber die Pein des Fegfeuers kann den Verstorbenen gemildert und verkürzt werden durch gute, satisfactorische Werke der Hinterbliebenen. Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum Suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum ecclesiae constituta pie et devote fiant. C. Tr. Sess. 25.

Von den im Beichtstuhl aufgelegten Büßungen kann man sich aber auch wieder Erlaß verschaffen durch ein anderes Surrogat, den Ablaß, der eben eine Dispensation davon ist auf Grund des der Kirche (als einer communio sanctorum) oder dem Papste zur Disposition stehenden Schatzes überflüssiger Verdienste Christi und der Heiligen, aus dem das Deficit bei Andern gedeckt werden kann. Ja, durch den Ablaß kann man nicht nur Erlaß jener Büßungen, sondern auch Vergebung der Sünde überhaupt und (per modum suffragii) Verkürzung der Strafen im Fegfeuer erlangen. So wenigstens haben von Urban II. an, der 1095 auf der Synode zu Clermont den Zug zur Befreiung Jerusalems für vollständige Buße anrechnen wollte, und nachdem Alexander von Hales die Theorie von einem Schatze guter Werke erfunden hatte, die Scholastiker gelehrt. Und das Concil von Trident hat die von Clemens VI. 1349 feierlich bestätigte Lehre derselben keiner Revision unterworfen, sondern ohne Weiteres angenommen, indem es in der 25. Sitzung den Gebrauch des Ablasses für besonders nützlich und durch die Autorität der Concilien begründet erklärt, und dabei nur allen Gelderwerb verbietet und den Bischöfen die Abstellung besonderer (nicht genannter) Mißbräuche überläßt. Vergl. dazu Bellarmin de indulgent. 1, 1.: Indulgentias vocant remissiones poenarum, quae saepe remanent eluendae post re-

missionem culparum et reconciliationem. cap. 5.: Dat Pontifex vere indulgentiam (i. e. absolvit et solvit ex thesauro Satisfactionum Chr. et Sanctorum) subditis suis — —; contra autem defunctis non dicitur dare simpliciter indulgentiam, sed per modum suffragii, quia non ipse sed deus acceptat compensationem pro defunctis et eosdem absolvit, pontifex autem solum offert ex thesauro justam compensationem. cap. 14.: Vera sententia est, indulgentias prodesse defunctis per modum suffragii — — quomodo prosunt suffragia, quae pro defunctis fieri solent (Messen, Gebete, Almosen ꝛc.). — Indulgentiae liberant homines a reatu poenae non solum coram ecclesia, sed etiam coram Deo. cap. 7.

Diese ganze römisch-katholische Bußtheorie ist aber den Protestanten ein wahrer Greuel in den Augen. Zuerst nehmen dieselben schon großen Anstoß an dem katholischen Begriff der Contritio, in welchem sich wieder der Mangel eines tiefern Bewußtseins der Sünde zeigt, indem schon in der Contritio der Vorsatz der Besserung und die wiederaufwachende Liebe zu Gott mit inbegriffen sein soll, und indem so dieselbe mehr als etwas Actives und aus dem freien Willen Hervorgegangenes (und darum auch als etwas Verdienstliches, meritum e congruo), denn als etwas rein Passives, von Gott Gewirktes gedacht und statt ihrer auch die bloße Attritio in der Beichte für hinlänglich geachtet wird. Vergl. Schmalk. Art. III. c. 3. Dann können sie in der Verpflichtung des Beichtenden, alle seine Sünden einzeln aufzuzählen und zu nennen, nur ein unchristliches Gebot aus den finstersten Zeiten des Mittelalters und eine Marterkammer der Gewissen (conscientiarum carnificinam) erblicken [8]), weil es rein unmöglich ist, dieser Verpflichtung nachzukommen, und weil ja auch der oben angeführten laxern Erklärung des Trident. Concils gegenüber doch immer der Grundsatz feststeht: „non confessum, non remissum", und das strenge Gebot jenes Concils, auch die verborgensten Sünden zu erforschen und alle Umstände dabei mit zu nennen [9]). Insonderheit

---

8) *Apol.* p. 160: Quales ibi labyrinthi, quanta fuit carnificina optimarum mentium! Nam feros et profanos ista terriculamenta nihil morebant.

9) Nach der bekannten Regel: Quis, quid, ubi, per quos, cur, quomodo, quando peccasti, dices, ut sit confessio vera.

können sie nicht zugeben, daß Christus die Geistlichen zu Richtern an seiner Statt verordnet habe, und zwar cum ea potestate, ut sine ipsorum sententia nemo post baptismum lapsus reconciliari possit (wie Bellarmin sagt); denn die Schlüsselgewalt ist genau genommen nur die Gewalt, die Christus nicht Einzelnen, sondern seiner ganzen Kirche gegeben hat, den reuigen Sündern aus dem Evangelio die Sündenvergebung aus Gottes Wort zu ihrem Troste anzukündigen (Schmalk. Art. 3, 7.), daher der Geistliche nicht als Richter, sondern als Diener des Evangelii absolvirt[10]), und am Ende in der Noth ein Laie den andern absolviren kann. (Art. Smalc. a. a. O. Beda Venerab. Petrus Lombardus.) Am allermeisten Anstoß muß aber die Lehre von den Satisfactionen erregen. Denn erstens ist der Grundsatz, auf dem sie fußt: remissa culpa remanere saepe reatum poenae temporalis, ganz schriftwidrig und geradezu widersinnig (vergl. Ps. 32, 1. 2. Jes. 38, 17. Mich. 7, 19. Röm. 8, 1. 14. 31.), wie er denn auch das Verdienst Christi, durch welches das Strafverhältniß des Menschen gänzlich aufgehoben wird, schändlich schmälert (Jesaj. 53, 4. 5.), und dann ist es ganz falsch, daß der Mensch mit seinen guten Werken Gott einen Dienst erweisen oder bei ihm irgend etwas verdienen könne. Gebet, Almosen und Fasten sind zwar gute und nützliche Uebungen, aber nur kein Cultus dei, durch den man Gnade verdienen kann. Das, worauf bei der Vergebung der Sünden und darum auch bei der Buße nach der Contritio Alles ankommt, bleibt immer der Glaube, der Christi Verdienst ergreift, der macht das Herz wieder freudig und eifrig zu allen guten Werken. Aber diesen Glauben betrachten die Katholiken gar nicht als ein wesentliches Stück der Buße, und darum kommt auch die von ihnen belobte Buße mit ihren drei Bestandtheilen zuletzt blos auf die des Verräthers Judas hinaus, der sich dabei erhenkte. Vergl. dazu Apolog. p. 183.: „Von den äußerlichen Ceremonien der öffentlichen Buße (in der alten Kirche) ist auch das Wort Satisfactio oder Genugthuung herkommen. Denn die Väter wolten diejenigen, so in öffentlichen Lastern erfunden, nicht

---

10) *Apol.* p. 181. Boerner a. a. O. p. 408: Potestas peccata remittendi, a Christo ministris v. d. data, est διακονική et in eo consistit, ut remissionis peccat. beneficium, Christi merito partum, vere poenitentibus absolutione sua confirment.

wieder annehmen, ohne eine Strafe. Und dies hatte viel Ursachen. Denn es dienet zu einem Exempel, daß öffentliche Laster gestraft würden . . . . Dieselbigen Ceremonien alle sind nun vorlängst abkommen, und ist nicht noth, daß man sie wieder aufrichte, denn sie thun gar nichts zur Versühnung für Gott. Auch ist das der Väter Meinung in keinem wege gewest . . . . . Nun aber, so dieselbige Weise der öffentlichen Buße abgekommen ist, ist blieben der Name Satisfactio, und ist noch blieben der Schatten des alten Brauchs, daß sie in der Beichte Genugthuung auflegen, und nennens Opera non debita, wir nennens Satisfactiones canonicas. Davon lehren wir, wie von Erzählung der Sünden, nämlich, daß dieselbigen öffentlichen Ceremonien von Gott nicht geboten sind, auch nicht helfen zur Vergebung der Sünde. — — Letzteres zu beweisen (oder wenigstens das, daß durch die Satisfactiones compensirt werde ein Theil der zeitlichen Strafen und der Pein des Fegfeuers), ziehen die Widersacher viel Sprüche an, daß sie den Unerfahrenen einen Schein machen z. B. thut Buße, bringet Früchte der Buße, begebet eure Glieder zum Dienst der Gerechtigkeit ꝛc. . . . Damit wollen die verzweifelten Sophisten beweisen, daß Gott Sünde nicht vergebe, ohne um der erdichteten Satisfaction willen. Wer hat die groben unverschämten Esel solche Dialectiken gelehret?" p. 166. — „Christus, da er spricht: thut Buße, redet wahrlich von der ganzen Buße und von dem ganzen neuen Leben und seinen Früchten. Er redet nicht von den heuchlerischen Satisfactionen, davon die Scholastici träumen, und dürfen sagen: daß sie denn auch gelten für Gott für die Strafe, wenn sie in Todsünden geschehen. Das sollte freilich ein köstlicher Gottesdienst seyn." p. 188. — „Sie sagen auch: die Satisfactiones seien Werke, die wir nicht schuldig seyn. Die heil. Schrift aber in den Sprüchen, so angeführt, fordert solche Werke, die wir schuldig seyn." p. 189. Conf. Helv. II. cap. 24.: Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis. Nam docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem vel expiationem. Conf. Wirtemb. p. 113.: De oratione, jejunio, eleemosyna et aliis id genus operibus sentimus, ea diligentissime sectanda esse, sed longe alium habere usum, quam quod vel meritis suis satisfaciant deo pro pecc. nostr., vel applicent nobis meritum Christi. C. A

p. 31. Apol. p. 191. 209 f. Conf. Helv. cap. 24. Ueber das Fegfeuer s. Art. Schm. p. 307. Ueber den Ablaß ebend. p. 310.

Die griechische Kirche lehrt in ihren Symbolen von der Buße ganz dasselbe, was die römische lehrt. Doch verwirft sie die Lehre von einem Fegfeuer und nimmt nur einen Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung für die unter Gewissenspein leidenden Seelen an, aus welchem sie durch Gebete, Meßopfer und gute Werke der Lebenden erlöst werden können. Es wird aber dadurch für sie nicht genuggethan, sondern Gott wird nur zu mehr Barmherzigkeit dadurch bewogen. Der Ablaß wird verworfen, sowie auch das Bezahlen der Todtenmessen.

§. 20.

Von den guten Werken, als den Früchten der wahren Buße[1]).

Nachdem im 12. Art. der A. C. (de poenitentia) die Contritio und Fides als die beiden wesentlichen Stücke der Buße genannt worden sind, so heißt es dort weiter: Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus, woraus also erhellt, daß wir hier mit Recht nach der Buße von den guten Werken als den Früchten derselben handeln. Genau genommen sind sie aber die Früchte des zur Buße gehörenden Glaubens, der sich um Christi willen der Vergebung der Sünden tröstet und so die causa instrumentalis der Rechtfertigung ist. Dieser

---

1) In den Dogmatiken wird diese Lehre gewöhnlich (im Cap. de ordine salutis) unter der Ueberschrift: de renovatione et sanctificatione abgehandelt. Vergl. Wegscheider's Instit. §. 160: Conversionem in ordine salutis sequitur sanctificatio et renovatio, quas una eademque notione indefessi Deo probatae virtutis studii e conversione oriundi, comprehensas fidei effectum subjectivum appellant, sicut justificatio fidei effectus objectivus nominatur..... Effecta Sanctificationis in libr. symb. bona dicuntur opera. In den symb. Büchern wird diese Lehre vorgetragen im 6. Art. d. A. C. (de nova obedientia) und in dem 20. (de bonis opp.), der eine genauere Darstellung und Apologie derselben enthält; ferner p. 336. der Schm. Art. und im 4. Art. der F. C. (de bonis operibus).

vom heil. Geiste uns geschenkte oder in uns gewirkte Glaube zeigt sich nämlich als eine wahre Kraft Gottes, durch die wir nun selber den heil. Geist empfangen, um durch ihn wiedergeboren, erneuert und geheiligt zu werden, welche innere Umwandlung sich dann nothwendig durch gute Werke zu erkennen giebt.

Unter guten Werken werden aber nur solche Willensregungen, Tugenden und Handlungen verstanden, die mit dem göttlichen Gesetze als ihrer Norm übereinstimmen, und zwar nicht blos äußerlich, sondern auch in ihren Motiven, indem sie aus wahrer kindlicher Gottesfurcht und Gottesliebe hervorgegangen sind[2]). Und von diesen Werken wird nun erstens gelehrt, daß sie blos bei den Wiedergebornen und Gerechtfertigten zu suchen, bei diesen aber auch jederzeit als die Früchte des wahren Glaubens an Gottes Gnade in Christo zu finden sind. S. C. A. act. 12. Art. 6. („vom neuen Gehorsam"): Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere propter voluntatem Dei. Act. 20.: Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. Sic enim ait Ambrosius: Fides bonae voluntatis et justae actionis genitrix est. Apol. 83.: Postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere . . . . et obedire ei in afflictionibus. p. 68.: Fides, quia in poenitentia h. e. in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert spiritum s., ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum etc. F. C. p. 701.: Derhalben der recht guten und Gott wohlgefälligen Werke, die Gott in dieser und zukünftiger Welt belohnen will, Mutter und Ursprung ist der Glaube . . ., von dem Luther sagt, er ist ein göttlich Werk in uns, das uns verwandelt, uns neu gebieret aus Gott und tödtet den alten

---

2) F. C. p. 700: „daß rechtschaffene gute Werke nicht seyen, die ihm ein jeder guter Meinung selber erdenket, oder die nach Menschensatzungen geschehen, sondern die Gott selber in seinem Wort fürgeschrieben und befohlen hat." Apolog. p. 198. Und dabei wird angenommen, daß von Christo in dem Evangelium keine neuen Gebote gegeben worden sind, wie die Katholiken fälschlich behaupten.

Adam, macht uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heil. Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäfftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. p. 700.: die Werke, so zu Erhaltung äußerlicher Zucht gehören, welche auch von den Ungläubigen und Unbekehrten geschehen und erfordert werden, obwohl für der Welt dieselbigen löblich, darzu auch von Gott in dieser Welt mit zeitlichen Gütern belohnet werden: jedoch weil sie nicht aus rechtem Glauben gehen, sind sie für Gott Sünde, das ist, mit Sünde beflecket, und werden vor Gott für Sünde und unrein um der verderbten Natur willen und weil die Person mit Gott nicht versöhnet ist, gehalten [3]): denn ein böser Baum kann nicht rc.; was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde. — Daher können (p. 700) rechtschaffene gute Werke nicht aus eigenen natürlichen Kräften geschehen. p. 692.: denn gute Werke gehen nicht vor dem Glauben her, auch nicht die Heiligung vor der Rechtfertigung, sondern erstlich wird in der Bekehrung durch den heil. Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet, derselbe ergreifet Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird, darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den heil. Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen. Et haec non ita divelluntur, quasi vera Fides aliquando et aliquandiu stare possint cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur, manet enim, quod Lutherus recte dicit: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter, Fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola.

Obwohl nun aber in dem Satze, daß die guten Werke die Früchte

---

3) Deshalb ist aber die justitia civilis oder rationis der noch nicht Wiedergebornen immer noch im relativen Sinne Tugend, und nicht schlechthin etwas Böses, sondern nur nicht die rechte, gottgefällige Tugend. S. Apolog. p. 64. Baur, der Gegensatz des Katholicismus rc. S. 68 f.

der wahren Buße sind, der Sinn liegt, daß sie von denen, die der Sohn Gottes befreit hat, willig und aus freiwilligem Geiste geschehen (sponte, libero spiritu), so ist doch deshalb zweitens immer zu lehren, daß dieselben nöthig sind, daß es nöthig ist, sie zu thun, daß wir sie nothwendig thun sollen und müssen, und daß es also nicht, wie Etliche meinen, in der freien Willkühr (in arbitrio) der Gläubigen steht, sie zu thun und zu lassen. Dabei ist aber auch der Unterschied zu merken: Necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necessitas coactionis, das ist: wenn dies Wort (nöthig) gebraucht wird, soll es nicht von einem Zwang, sondern allein von der Ordnung des unwandelbaren Willens Gottes, deß Schuldner wir sind, verstanden werden. So erklärt sich die F. C. weiter im 4. Art., zuerst zur Beseitigung eines Mißverständnisses über das Wort necessitas, das manche von Zwang verstanden und daher verwarfen, dann aber auch gegen die Behauptung der Antinomisten, daß es überhaupt ganz unnöthig und falsch sei unter den Christen noch das Gesetz zu treiben, da diese vielmehr aus dem Evangelio zu guten Werken zu ermahnen seien, und noch mehr gegen die Behauptung, daß der Glaube auch ohne gute Werke sein könne. S. a. a. O. p. 588. und 702 f. Gegen diese wird also in Uebereinstimmung mit der A. C. und Apologie behauptet, daß gute Werke nothwendig sind: 1) propter mandatum Dei (1 Thessal. 4, 3. Röm. 12, 2.), 2) propter nostrum debitum, quo cum creationis jure, tum redemtionis beneficio ad ea facienda sumus obstricti (Mal. 1, 6. 1 Cor. 6, 20. Eph. 2, 10. Tit. 2, 14.), 3) propter fidei, qua justificamur, consequentiam, ex qua fidem bona opera ut effectus causam suam sequuntur (Gal. 5, 6. Jac. 2, 17.). Vergl. dazu Apol. p. 95.: Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem [4]), item propter confessionem et gratiarum actionem. Und dabei muß auch noch zur Empfehlung derselben

4) „Das aber hat die Meinung nicht, als ob die Werke hinfürder den Glauben und die damit empfangene Gerechtigkeit erhalten helfen müßten; denn der Glaube ist das einige Mittel, dadurch Gerechtigkeit und Seligkeit nicht nur empfangen, sondern auch erhalten wird, und der Glaube kommt allein aus der Predigt des Evangelii durch den heil. Geist." F. C. 705 ff.

auf ihren Nutzen hingewiesen werden, indem sie von Gott hier und droben Belohnung zu erwarten haben, was aber recht verstanden werden muß, nämlich nicht so als ob sie die Rechtfertigung und das ewige Leben, diese großen für alle Gläubigen gleichen Gnadengüter verdienen könnten, sondern andere Gaben. S. Apolog. p. 96.: Docemus, operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus, bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis, haec enim tantum fide consequimur, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores. At remissio peccatorum similis et aequalis est omnium. p. 137.: Fatemur et hoc, quod saepe testati sumus, quod, etsi justificatio et vita aeterna ad fidem pertinent, tamen bona opera mereantnr alia praemia corporalia et spiritualia, et gradus praemiorum juxta illud: (1 Cor. 3, 8.) Unusquisque accipiet etc. Deutsch: „denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solchen Unterschied macht der Verdienst, nachdem er nu Gott gefället, und ist Verdienst, weil diejenigen solche gute Werke thun, die Gott zu Kindern und Erben angenommen hat, so haben sie denn eigen und sonderlichen Verdienst, wie ein Kind für dem andern."

Um allen majoristischen und papistischen Irrthümern zu wehren, ist also 3) zu merken, daß bei der behaupteten Nothwendigkeit der guten Werke nicht an eine necessitas meriti, vel medii, ulliusve causae ad justificationem et ad salutem aeternam zu denken ist. Sie sind nicht nöthig zur Rechtfertigung, können auch nicht eine Vermehrung derselben verdienen, weil es keine giebt, noch auch zur Erhaltung derselben mitwirken, weil wir, wie Petrus sagt, (1 Pr. 1, 5.) aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret werden zur Seligkeit (worin denn die andern Sprüche von der Perseveranz ihre Erklärung finden, Matth. 24, 13: wer beharret bis ans ꝛc. Hebr. 3, 6: „so wir anders das angefangene Wesen bis ans Ende fest behalten ꝛc. 2 Petr. 1, 10: Fleißiget euch, euren Beruf fest zu machen ꝛc.). Und eben deshalb und weil das ewige Leben ein donum Dei und haereditas genannt wird (Röm. 6, 23. Eph. 1, 14.), kann man auch nicht mit Major sagen: bona opera sunt necessaria

ad salutem (aeternam) [5]). Der Mensch wird allein aus dem Glauben gerecht und durch Gnaden selig, und seine guten Werke können nichts verdienen, weil sie immer unvollkommen bleiben und auch nicht einmal aus seiner eigenen Kraft hervorgehen. Conf. Helv. II. c. 16. Apol. p. 90. 119. Vergl. aber auch F. C. p. 708: Quod ad propositionem illam attinet: bona opera ad salutem esse perniciosa: sententiam nostram perspicue exponemus. Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri et per ea salutem consequi velit: respondemus, ... quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sint. Culpa tamen non est bonorum operum per se, sed vanae fiduciae, quae — — in ea collocatur. . . Bona enim Opera in credentibus (cum propter

5) F. C. p. 705. Die oben verworfene Redeweise hatte zuerst Melanchthon 1536 gebraucht, doch hatte er dabei unter den guten Werken oder unter dem neuen Gehorsam das neue geistliche Leben (novam spiritualitatem), und nicht blos einzelne gute Werke verstanden und den neuen Gehorsam in diesem Sinne auch nicht etwa als eine zweite Ursache der Seligkeit (wie z. B. Veit Dietrich gethan) aufstellen wollen, sondern nur als die causam sine qua non (quae nihil agit, constituit, efficit, sed tantum est quiddam, sine quo non fit effectus, sed impeditur; v. c. in curatione vulneris est causa sine qua non remotio puris). Und damit hatte er nur die enge, unzertrennliche Verbindung des wahren Glaubens mit den guten Werken bezeichnen und das aussprechen wollen, was die F. C. p. 688. sagt: Caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detineatur aut rursus justitiam fidei amiserit. Vergl. Corp. Reformatt. III. p. 180. 356. Als er aber sah, daß man seine Formel doch nicht recht verstand, so gab er sie wieder auf. S. Responsio ad artic. Bavaric. p. 811. des Corp. Philipp.: Non utor his verbis: bona opera sunt etc. — quia hac additione, ad salutem, intelligitur meritum. Vergl. noch Carpzov a. a. O. p. 1310. — Bemerkt muß übrigens noch werden, daß der Satz: impossibile esse sine bonis operibus salvari, in der F. C. p. 591. verworfen wird, und mit Recht.

veras causas fiunt, et ad veros fines referuntur) indicia sunt aeternae salutis etc.

Dabei ist jedoch auch 4) nicht zu vergessen, daß kein Wiedergeborner das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt noch erfüllen kann und daß alle guten Werke der Wiedergebornen derjenigen Vollkommenheit ermangeln, die sie nach der Norm des göttlichen Gesetzes haben sollen und darum Gott immer nur wegen des Glaubens an seine Gnade in Christo gefallen. Sie werden also erst dadurch wahrhaft gut und gottgefällig, daß die Person in Christo Gott angenehm ist wegen ihres Glaubens, aber sie sind und können es nicht an sich sein. Denn zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes gehört ein vollkommener innerer und äußerer Gehorsam, der das Gesetz in allen seinen Stücken und nach allen Seiten hin erfüllt, und zwar aus der reinsten und innigsten Liebe; Matth. 22, 27 f. Marc. 12, 31 f. Galat. 3, 10. Jac. 2, 10. Und zu einem solchen Gehorsam bringen wir es nicht, wie das jedem sein sittliches Bewußtsein sagt, können es aber auch nicht dazu bringen, weil uns in der Taufe die Erbsünde zwar vergeben, aber nicht weggenommen, und weil in der Wiedergeburt die Macht der Concupiscenz zwar geschwächt, gedämpft und gebrochen, aber doch nicht ganz unterdrückt und aufgehoben wird. Apol. p. 89: Illa legis impletio seu obedientia erga legem est quidem justitia, cum est integra, sed in nobis est exigua et immunda. Ideo non placet propter se ipsam etc. — p. 91: Tota scriptura, tota ecclesia clamat, legi non satisfieri. Non igitur placet illa inchoata legis impletio propter se ipsam, sed propter fidem in Christum. Alioqui lex semper accusat nos: Quis enim satis diligit, aut satis timet Deum? Quis satis patienter sustinet afflictiones a Deo impositas? Quis non saepe dubitat? . . . Quis non irritatur a concupiscentia? Rom. 7, 19. 25. Ps. 143, 2. 32, 2. 6: (pro hoc orabit ad te omnis Sanctus), ubi ostendit, S a n c t o s e t i a m o p o r t e r e p e t e r e r e m i s s i o n e m p e c c a t o r u m. (p. 121: cum tamen vix imbecillis et exigua Legis impletio contingat etiam Sanctis.) F. C. p. 678: Rejicitur pontificum et monachorum doctrina, quod homo, postquam regeneratus est, legem dei in hac vita perfecte implere possit (vergl. p. 829, wo dasselbe gegen die Schwenkfeldianer gesagt wird.). p. 719 (de tertio usu legis): At vero credentes in hac vita non perfecte, completive vel consummative (ut

veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per Spir. S. veteris Adami mortificatio et renovatio in Spiritu mentis eorum inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Vergl. Conf. Helv. II. c. 16. Heidelb. Catech. 62: „Auch unsere besten Werke in diesem Leben sind alle unvollkommen und mit Sünden befleckt.“

Und daraus folgt nun endlich 5) daß alle Menschen ohne Ausnahme, auch die Wiedergebornen und Geheiligten der Buße fortwährend bedürfen; denn obschon die Letztern als solche vorsätzlich nicht sündigen (1 Joh. 3, 9.), so sündigen sie doch wegen der ihnen anhaftenden Erbsünde oft aus Unwissenheit und Schwachheit, daher sie täglich Buße thun müssen (poenitentia stantium, quae a lapsorum poenitentia non essentialiter, sed gradibus tantum differt.). Ja, sie sind auch nicht vor vorsätzlichen oder wissentlichen Sünden sicher, durch die sie die Rechtfertigung wieder verlieren; wovon weiter unten. C. A. art. 12: (Damnantur), qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint. Art. Schm. III, 3: Unmöglich ist's gewest, daß die Papisten solten recht von der Buße lehren, weil sie die rechten Sünden nicht erkenneten, denn sie halten von der Erbsünde nicht recht, sondern sagen: die natürlichen Kräfte des Menschen seyn ganz und unverderbt blieben ꝛc. — Hieraus müßte nun folgen, daß sie allein die wirklichen Sünden büßeten, als böse bewilligte Gedanken (denn böse Bewegung, Lust, Reizung war nicht Sünde) böse Worte, böse Werke, die der freie Wille wohl hätte können lassen. — — Wo nun etliche waren, die nicht solcher wirklicher Sünden mit Gedanken, Worten und Werken sich schuldig däuchten: wie ich und meines Gleichen in Klöstern und Stifften, Mönch und Pfaffen seyn wollten, die wir mit Fasten, Wachen, Beten ꝛc. uns wehreten wider böse Gedanken: — — — diese durften der Buße nicht, denn was wollten sie bereuen, weil sie in böse Gedanken nicht willigten? — — Nun aber gebeut Gott allen Menschen an allen Enden Buße zu thun (Act. 17, 30.), weil keiner gerecht ist (Röm. 3, 10.). Und diese Buße ist nicht stücklich und bettelisch, wie jene, so nur die wirklichen Sünden büßet — — —, sondern stößt Alles in Haufen und spricht: es sey alles und eitel Sünde

mit uns. Und sie währet bei den Christen bis in den Tod, denn sie beißt sich mit der übrigen Sünde im Fleische (luctatur cum peccato residuo in carne) durchs ganze Leben, wie St. Paulus Röm. 7, 13. zeuget, daß er kämpfe mit dem Gesetz seiner Glieder ꝛc., und das nicht durch eigene Kräfte, sondern durch die Gabe des heiligen Geistes, welche folget auf die Vergebung der Sünden. Dieselbe Gabe reinigt und feget täglich die übrigen Sünden (reliquias peccati) aus und arbeitet, den Menschen recht rein und heilig zu machen. p. 321. 325. 327. Apol. p. 193: Neque hic excludimus mortificationes externas corporis, quae sequuntur veros animi dolores. p. 213: Et haec exercitia (Luc. 21, 34. 1 Cor. 9, 27.) suscipienda sunt, non quod sint cultus justificantes, sed ut coerceant carnem, ne saturitas obruat nos et reddat securos et otiosos.

§. 21.

Lehre der Katholiken und der andern Parteien.

Die Katholiken mengen die Lehre von den guten Werken mit in die Lehre von der Rechtfertigung ein, da diese bei ihnen wesentlich in der Heiligung besteht. Und dabei weichen sie nun in folgenden Punkten von den Protestanten ab.

Erstens behaupten sie, gemäß ihrer Lehre von dem durch die Erbsünde blos geschwächten freien Willen, daß nicht alle Werke der Nichtwiedergebornen nothwendig Sünde seien. Conc. Tr. Sess. 6, can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. Unter wahrhaft guten Werken verstehen sie aber die, welche der vom Geist des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe beseelte (und dadurch gerechtfertigte) Mensch gemäß dem göttlichen Gesetze, dem Evangelio Christi und den Satzungen der Kirche vollbringt. Daß solche Werke allein die Frucht des rechtfertigenden Glaubens seien, der Christi Verdienst ergriffen hat, stellen sie in Abrede.

Zweitens behaupten sie, daß schon allen den Willensregungen (der activen Reue mit den guten Vorsätzen), durch die sich der Mensch

zum Empfang der ersten Rechtfertigung disponirt und allen den Werken, die er während dieser Selbstdisposition thut, ein meritum e congruo zukomme[1]), während man sich durch die aus dem Princip der Rechtfertigung, der wahren christlichen Liebe, hervorgegangenen, denen ein meritum de condigno zukomme, wirklich Mehrung der Gnade und ewiges Leben verdienen könne und müsse, daher sie nothwendig zur Seligkeit seien. Vergl. außer den schon in Abschnitt von der Rechtfertigung angeführten Stellen, C. Tr. 6, can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et J. Chr. meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae consecutionem atque etiam gloriae augmentum: anathema sit. Bellarmin., de justificat. V. p. 551 und 577: opera bona justorum, ex charitate facta, vere et proprie esse merita — — meritoria esse vitae aeternae ex condigno; non solum ratione pacti, sed etiam ratione operis. Derselbe beruft sich dort im 3. Cap. 1) auf solche Stellen der Schrift, wo das ewige Leben ein Lohn genannt wird, z. B. Matth. 5, 12. 20, 8 (ohne mit Paulus, Röm. 4, 4. zwischen mercedem gratiae et debiti zu unterscheiden, wie die Protestanten erinnern); 2) auf die Stellen, wo es heißt, daß dem Menschen im Himmel nach seinen Werken Belohnung werden wird, Ps. 62, 13; Matth. 16, 27 (Falso autem, quae in his locis occurrit phrasis: κατὰ τὰ ἔργα secundum opera, ita explicatur, ac si bona opera proportionis, dignitatis, meritive rationem habeant ad vitam aeternam. Boerner a. a. O. p. 500. Es sind ihnen Belohnungen zugedacht, aber sie verdienen nicht das ewige Leben selber.); 3) auf Matth. 25, 34 ff.: „kommet her — ererbet das Reich —. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich" ꝛc. (wogegen die Protestanten das ererben betonen, in γὰρ eine particulam ratiocinativam, non causalem und in den genannten guten Werken etwas Gutes darum erblicken, weil sie die Zeichen, Merkmale und Früchte des wahren Glaubens sind; 4) auf Gott, den gerechten Richter,

---

1) Die wahre Pönitenz, active Reue, wird im Catech. Roman. Lib. II. p. 559 f. selber eine Tugend genannt.

2 Timoth. 4, 8. Hebr. 6, 10. (Sed a justitia Dei et constantia in servandis promissionibus, ad justitiam operum horumque meritum non valet consequentia.); 5) auf die Stellen, wo das ewige Leben den guten Werken verheißen ist, Matth. 19, 17. 1 Tim. 4, 8. Jac. 1, 12. (Aber die Verheißungen sind gratuitae und schließen das Verdienst der Werke aus; 6) auf 2 Theſſ. 1, 5: „daß ihr würdig werdet zum Reiche Gottes (d. h. aber: in eine dem Reiche Gottes moralisch angemessene, oder Gott um Christi willen wohlgefällige Verfassung kommt); 7) auf Röm. 2, 11: „vor Gott ist kein Ansehen der Person" 2c.

Drittens behaupten sie, daß die Wiedergebornen nicht nur die Gebote Gottes vollkommen erfüllen, sondern auch noch andere, schwerere und verdienstlichere gute Werke thun können. Und bei der Vertheidigung des ersten Satzes beschuldigen sie denn die Protestanten, daß sie das göttliche Gesetz für schlechthin unerfüllbar erklärten und so nicht aufrichtig auf die Erfüllung desselben dringen könnten, was höchst nachtheilig auf die Sitten wirke. Die Erklärung des tridentiner Concils, Sess. 6, cap. 11. lautet darüber: Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet; nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti: Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt (Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Qui sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus (Joan. 14, 23.). Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. — — — — Unde constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut, quod intolerabilius est, poenas aeternas mereri [2]).

---

2) Was den guten Werken der Gläubigen Mangelhaftes anhaftet, ist nicht eigentlich Sünde nach der Ansicht der Katholiken. Dagegen erinnert aber Chemnitz mit Recht, das sei erstens gegen Röm. 7, 14. und 1. Kor.

In dieser Erklärung ist aber von vornherein Manches enthalten, was die Protestanten gar nicht in Abrede stellen, z. B. daß der Mensch verpflichtet sei, Gottes Gesetz zu erfüllen und daß Gottes Kinder Gott und Christum lieben und seine Gebote halten. Auch meinen die Protestanten nicht, daß es den Gläubigen schlechthin unmöglich sei, einen neuen Gehorsam zu zeigen und Gott zu lieben, sondern sie leugnen nur die Möglichkeit eines vollkommenen Gehorsams, absolut guter Werke, was das Concil nicht wissen will und welche Möglichkeit es von vornherein klug genug selber nicht ausdrücklich behauptet, sondern erst am Schlusse aus seinen Worten schließen läßt. Vergl. darüber die treffenden Bemerkungen in Chemnitii Examen I, 10. f. 256 ff., wo auch schon, mit Berufung auf den heiligen Bernhard, gesagt wird, daß das Sittengesetz ideale Forderungen an den Menschen stelle, nicht um ihn laß, sondern recht demüthig, eifrig und heilsbegierig zu machen. — Möhler erinnert hierbei, die Protestanten machten von der nie ganz zu überschauenden Wirklichkeit (der Nichterfüllung) einen unstatthaften Schluß auf die Unmöglichkeit, und bestimmten also auch das Mögliche und Erreichbare (in ganz gemeiner Weise) nach dem erfahrbar Wirklichen. Aber beides ist falsch. Der Grund der Unmöglichkeit eines vollkommenen Gehorsams liegt in dem nie völlig ertödteten alten Adam, wovon die Katholiken nichts wissen wollen, und zur Norm des sittlichen Strebens dient den Protestanten vielmehr ein Gesetz, dessen ideale Forderungen nicht von ihnen, sondern von den Katholiken verkannt werden, wenn diese sagen, ein Gesetz könne und dürfe überhaupt nichts Ideales enthalten, was es fordere, müsse vollkommen erfüllt werden können und werde daher auch in der Wirklichkeit zu finden sein. (Vergl. Baur p. 296 ff., der die Gemeinheit der jesuitischen Moral aus jenem Grundsatze ableitet.)

Aber von den Katholiken wird bei dieser Gelegenheit, wie schon erwähnt, noch mehr behauptet, nämlich daß der Wiedergeborne auch Werke thun könne, die mehr als genügend seien (opera supererogationis) und durch die er sich eine besondere sittliche

4, 4., und dann sei auch das Argument nicht zu entkräften: peccatum est praevaricatio legis divinae: sed nemo sanctorum in hac vita caret peccato: ergo nemo in hac vita perfecte satisfacit legi, sed omnes sunt praevaricatores legis, quia peccatores.

Vollkommenheit, ja Heiligkeit und ein höheres Verdienst vor Gott erwerben könne; denn außer den strengen Geboten des Gesetzes, die alle Menschen angehen, gebe es auch noch in dem Evangelio Christi mehrere consilia evangelica, deren Befolgung den Christen blos anempfohlen, nicht streng zur Pflicht gemacht sei, und wer diese also befolge, der thue mehr, als er nöthig habe und erlange eine überschüssige Verdienstlichkeit. Eigentlich symbolisch ist diese Lehre nicht, obwohl sie vom Catech. Rom. 3, 3. 24. angedeutet wird, aber deshalb ist sie doch immer allgemeine Kirchenlehre, wie sie denn auch als solche Möhler wieder vertheidigt hat. Vergl. Bellarmin. de monachis c. 7: Consilium perfectionis vocamus opus bonum, a Christo nobis non imperatum sed demonstratum, non mandatum sed commendatum. Differt a praecepto ex parte materiae, ex p. subjecti, ex p. formae, ex p. finis ..... (es ist schwerer, geht nicht Alle an, beruht auf keiner Verpflichtung und kann also ohne Sünde unterlassen werden). Cap. 8; Sententia est catholicorum omnium, multa esse vere et proprie consilia evangelica, sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem, quae nec sint praecepta nec indifferentia, sed deo grata et ab illo commendata (Matth. 19, 11. 1. Cor. 7, 1. 7.). Diese drei genannten Rathschläge sind aber bekanntlich die drei Mönchsgelübde (vota monastica) und so gründet sich auf dies Dogma das Mönchswesen oder der Stand der Religiosen, von dem Bellarmin a. a. O. c. 2. sagt, daß er sei status hominum ad perfectionem chr. per paupertatis, continentiae et obedientiae vota tendentium, und den das Concil v. Trident in seinen reformatorischen Decreten (z. B. Sess. 25: de regularibus et monialibus) vorausgesetzt und darum anerkannt hat.

In der A. C. und deren Apologie wird die Lehre von den opp. supererogationis mehrmals widerlegt (z. B. p. 33. p. 190 f. 282.)[3]) und ebenso die Verdienstlichkeit und Zulässigkeit der Mönchsgelübde bestritten. A. C. p. 32. Apol. p. 279 f.: Primum hoc certissimum est, non esse licitum votum, quo sentit is, qui vovet, se mereri remissionem peccatorum coram deo aut satis-

---

3) Unter andern auch, weil die genannten consilia evangelica in dem Sinne, wie sie die Katholiken verstehen, ganz unevangelisch sind.

facere pro peccatis coram deo.... Secundo obedientia, paupertas et coelibatus, si tamen non sit impurus, exercitia sunt adiaphora et sancti viri iis usi sunt propter utilitatem corporalem.... non quod opera per se sint cultus. Nach p. 34. der A. C. giebt es wohl licita vota; aber diese dürfen erstens nicht gegen Gottes Gesetz sein (nach der Regel: in omni voto jus superioris excipitur), und debent esse in re possibili, voluntaria, sponte et consulto concepta. At quomodo sit in potestate hominis perpetua castitas, non est ignotum. Et quotusquisque sponte et consulto vovit? Außer dem Taufgelübde giebt es keins, das als cultus divinus zu betrachten ist, was die Katholiken bestreiten. C. Trid 7. can. 9.

Nach solchen Behauptungen von der Tugend der Wiedergebornen müssen auch endlich die Katholiken glauben, daß es wirklich (nach Luc. 15, 7.) Gerechte geben könne und gebe, die der Buße nicht bedürfen. Bellarmin nimmt die Gerechten ausdrücklich von der allgemeinen Pflicht der Buße aus (De Poenit. I, 19. 4.), und er kann auch eigentlich gar nicht anders nach dem, was seine Kirche von der in den Wiedergebornen bleibenden Concupiscenz, von der Vollkommenheit der guten Werke der Gerechtfertigten und von den kleinern läßlichen Sünden lehrt, die uns nicht von Gottes Gnade trennen und nicht gebeichtet zu werden brauchen, also auch der vollen Buße nicht bedürfen. Der Catechismus getraut sich zwar jene Behauptung nicht auszusprechen, sondern meint, daß alle Menschen der Buße bedürfen; aber man sieht nur nicht, was für eine da gemeint sein kann. Erst sagt er im Allgemeinen, daß das Bußsacrament für die Gefallenen sei; dann sagt er besonders von der Reue, quod maxime hortandi et monendi sunt fideles, ut ad singula mortalia crimina proprium Contritionis dolorem adhibere studeant, und von den peccatis venialibus, daß sie nicht gebeichtet zu werden brauchen, also auch auf andere Weise gesühnt werden können, und dabei bemerkt er doch zu Luc. 13, 3: „Nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis: Quod quidem de gravioribus et mortiferis peccatis dictum a Domino est, etsi aliquo etiam Poenitentiae genere indigent leviora peccata, quae venialia vocantur. Sanctus enim Augustinus (Homil. Lib. L, c. 8.) inquit: Cum quaedam sit Poenitentia, quae quotidie in Ecclesia pro peccatis venialibus agitur, illa sane frustra esset, si peccata ve-

nialia absque Poenitentia dimitti possent.“ Es können also da nur einige Satisfactionen gemeint sein, wie ja auch die noch nicht gebüßten Erlaßsünden vollends im Fegfeuer gebüßt werden müssen, und einige Seufzer und Bittgebete um Vergebung.

Die griechische Kirche lehrt von den guten Werken, wie auch von den evangelischen Rathschlägen (Metroph. Critop. Conf. c. 19. Jeremiae Prima Resp. in Act. Würtemb. cap. 20. p. 119.) und vom Mönchsstande in weniger präciser Form ziemlich dasselbe. Mit der täglichen Buße aber, wegen der läßlichen Sünden, scheint die Conf. Orthod. p. 291 f. (bei Kimmel) es ernster zu nehmen, als das Trid. Concil.

Die Quäker stimmen darin mit den Katholiken überein, daß sie lehren, der Wiedergeborne könne die Gebote Gottes vollkommen erfüllen. Barcl. Apol. thes. 7, 3. p. 130: Quia opera renatorum pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata[4]. Ein eigentliches Verdienst schreiben sie aber den guten Werken nicht bei, obschon sie dieselben nicht von der Rechtfertigung trennen mögen, sondern bei derselben als conditio sine qua non betrachtet wissen wollen.

Die Arminianer und Socinianer müssen ihren Principien gemäß auch eine vollkommene Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote annehmen, und thun es auch. Vergl. Conf. Remonstr. 11, 6. u. 7. Aber sie verwerfen die Lehre von den consiliis evangelic. oder opp. supererogationis und die Verdienstlichkeit der guten Werke. Auch wollen sie mit der Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote nicht behaupten, daß es wirklich Menschen gebe, die das Gesetz nie im Geringsten übertreten, sondern nur die Meinung zurückweisen, als ob allen unsern guten Werken etwas Sündliches anhafte. Vergl. noch Catech. Racov. qu. 427: Nihilominus tamen eae vires (naturae) non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino

---

4) In der 8. These selber aber bemerkt Barclai: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper aliqua ex parte possibilitas peccandi etc. Also an opp. supererogationis denkt er nicht.

auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare. Socini Opp. II. p. 464. Ebenso folgt das aus der Lehre der Mennoniten, daß der Mensch durch den lebendigen Glauben eine wirkliche habituelle Gerechtigkeit erlange. S. Brevis Confess. art. 21.

§. 22.

Vom Rückfall in die Sünde und Ungnade.

Mit Ausnahme der strengen Calvinisten oder Particularisten lehren alle christlichen Parteien, daß der wiedergeborne und gebesserte Mensch, bei der in ihm bleibenden, obwohl nach Vieler Urtheil an sich selber nicht sündigen, Concupiscenz, wieder in solche Sünden zurückfallen könne, durch die er momentan die Gnade Gottes (die Rechtfertigung) wieder verliere; denn es gebe zweierlei Sünden, peccata mortalia und venialia, und durch die erstern, die Todsünden, falle man momentan in den Zustand der Unwiedergebornen wieder zurück, so daß die Bekehrung von neuem beginnen müsse. Vergl. A. C. p. 13: Damnant Anabaptistas, qui negant semel justificatos posse amittere Spiritum sanctum. F. C. p. 705: Falsa illa opinio graviter redarguenda atque rejicienda est, quod quidam fingunt, fidem et acceptam justitiam atque salutem non posse ullis peccatis aut sceleribus (tametsi omnino voluntarie et destinata malitia mala opera perpetrentur) amitti. — Conc. Trid. sess. 6. cap. 15: Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia .... asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam Justificationis gratiam amitti. cap. 13: Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est Matth. 10, 22. 24, 13. Ezech. 33.): qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit ...... nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur· 1. Cor. 10, 12: qui se existimant stare, videant ne cadant. Phil. 2, 12.

Zwischen den Lutheranern und Katholiken waltet aber schon hier ein Unterschied ob, indem jene bei den Erwählten blos die Möglichkeit eines momentanen Rückfalls, eine momentane Verlierbarkeit der Gnade statuiren und mit den calvinistischen Reformirten die

Möglichkeit einer absoluten, endlichen (finalen) Verlierbarkeit bei denen, die einmal aus Gnaden erwählt und darum gerechtfertigt worden sind, leugnen, die Katholiken aber annehmen, daß man die Gnade wohl auch finaliter verlieren könne, was wenigstens aus der schon angeführten Stelle (C. Tr. 6, 15.) hervorgeht. Vergl. F. C. p. 817: Quodsi etiam aliquando in tam graves tentationes inciderint, ut prorsus nullam amplius inhabitantis Spir. Dei virtutem in se animadvertere et sentire possint, ut cum Davide quaeribunda voce dicant: projectus sum a facie oculorum tuorum: tamen rursum se erigant, et illud cum Dav. adjiciant (utcunque aliud in se sentiant): ideo exaudisti . . . Cum etiam electio nostra ad vit. aet. non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Christi merito et benigna coelestis patris voluntate nitatur, qui seipsum negare non potest: eam ob causam, quando filii ipsius . . . in peccata labuntur, per verbum eos ad poenitentiam revocat et Sp. S. per verbum vult in iis efficax esse, ut in viam redeant. Hutteri Compend., loc. 13: Siccine ergo electi non possunt excidere gratia Dei? Immo vero possunt; sed ita, ut per veram poenitentiam et fidem sese rursus virtute Sp. S. ad Deum convertant et ad vitam redeant. Nisi enim redirent, non essent in numero electorum. Die Katholiken aber halten zwar eine Rückkehr zur wahren Buße und zur Gnade auch für möglich und selbst für gewöhnlich, aber das Gegentheil doch nicht für unmöglich, weil sie einen andern Begriff von Freiheit, Gnade und Rechtfertigung haben. Und ebenso denken auch die Arminianer: fieri posse, ut ..... totaliter tandemque etiam finaliter (renati) divina gratia excidant. Conf. Rem. 11, 7.

Eine zweite Differenz ist zwischen Katholiken und Lutheranern über die Tod- und Erlaßsünden. Jene sagen, daß die Todsünden mit dem Glauben bestehen können; diese aber, daß sie mit ihm nicht bestehen können, sondern schon aus einer Störung desselben hervorgehen und seinen völligen Verlust nach sich ziehen. Jene sagen, daß die Erlaßsünden der Gläubigen an sich läßlich sind (ex natura sua, ex fundamento materiali), da die fleischliche Lust oder Schwäche, aus der sie entspringen, an sich nichts Sündliches ist, und da sie mit der Liebe zu Gott bestehen können und keine eigentlichen Uebertretungs- sondern nur Unterlaßsünden sind; die Lutheraner

aber geben zwar zu, daß eine Sünde größer und schwerer sei, als die andere, behaupten aber, daß zuletzt alle auf eine ἀνομία, praevaricatio legis divinae hinauslaufen, also an sich alle Gottes Strafe und den ewigen Tod verdienen, aber zum Theil wohl darum peccata venialia genannt werden können, weil sie zum Theil im besten Glauben begangen und um des Glaubens willen von Gott verziehen werden.

Ueber das Verhältniß der Todsünden zum Glauben vergl. C. Tr. 6. can. 27.: Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis aut nullo alio . . . . semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. can. 28.: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, — — anath. sit. Apol. A. C. p. 71.: Fides non stat cum peccato mortali. p. 86.: Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum — — non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato.

Ueber das Verhältniß der Tod= und Erlaßsünden zu einander, über welches die Symbole, mit Ausnahme der griechischen, selber nichts Bestimmtes sagen, vergl. auf katholischer Seite Bellarmin de amiss. grat. 1, 3., wo die peccata venialia solche genannt werden, quae non sunt contraria caritati Dei et proximi (v. c. verbum otiosum), oder quae non sunt perfecte voluntaria (v. c. subiti motus cupiditatis, irae etc.), oder quae in re parva ac levi committuntur v. c. furtum unius oboli. Alle diese sind ihrer Natur nach unterschieden von den Todsünden und an sich venialia, quippe quae nonnihil impediant cursum ad Deum, non tamen ab eo avertant, et facili negotio expientur (utpote quae mereantur poenam, non tamen aeternam, non sint ira Dei et condemnatione, sed venia digna). Todsünden aber sind nach ihm: quae contraria sunt caritati Dei et proximi, oder nach der Conf. Orthodoxa p. 273. (bei Kimmel): quae nosmet ipsi post susceptum Baptisma, matura aetate, propria voluntate ac sententia nostra adducti contra manifestum mandatum divinum, seposita caritate Dei et proximi, perpetramus. Und als solche werden dort p. 274. zuerst folgende generaliora, de quibus alia subnascuntur, genannt: superbia, avaritia, scortatio, invidia,

heluatio, vindictae cupiditas, socordia, dann die Sünden gegen den heil. Geist, und alle eigentlichen Verbrechen.

Auf lutherischer Seite vergl.: Luther. ad Galat. cap. 5.: Peccatum distinguitur in mortale et veniale non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium. Melanchthon loc. theol. im Corp. Philipp. p. 352.: In non renatis omnia actualia peccata sunt mortalia, sicut originale. Sed cum de reconciliatis dicitur, postea discernuntur venialia et mortalia, ac venialia peccata vocantur ipsum malum originale et actualia multa interiora, pugnantia cum lege Dei, quibus tamen renati repugnant, et multa peccata ignorantiae et omissionis. Nec extenuemus haec mala, ut Sententiarii finxerunt, veniale peccatum esse quiddam praeter Legem Dei, non contra Legem Dei. Hic error necessario taxandus est. Nam haec quae vocantur venialia, sunt ingentia mala, pugnantia cum lege Dei, quae essent natura sua mortalia, i. e., propter quae damnaretur homo aeterna ira, nisi propter filium Dei reconciliatis condonata essent. —

Nach Calvin können die Wiedergebornen wohl auch wieder in schwere und schreckliche Sünden fallen und das Bewußtsein der göttlichen Gnade eine Zeitlang verlieren, aber Deus ex immutabili electionis proposito Spiritum S. etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eo usque prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Sp. S. committant. Ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter (zu irgend einer Zeit) fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant. Calvin. Instit. 3, 2. 12.

Die Quäker lehren, daß die Gläubigen zwar am Glauben wieder Schiffbruch leiden und den heil. Geist verlieren, aber auch anderseits eine Festigkeit in der Wahrheit erlangen können, a qua nulla datur apostasia.

Siebenter Abschnitt.

Von der zu unserer Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade.

§. 23.

Von der Wirksamkeit des heiligen Geistes bei unserer Bekehrung und Wiedergeburt.

Die hier folgende Lehre von der göttlichen Gnade (de gratia salutari effectiva sive de Spiritus S. efficacia) wird in unsern symb. B.B. mit in der Lehre vom freiem Willen vorgetragen (Conf. Aug. art. 18. Apol. p. 217. F. C. art. 2.) und sie bildet daher in der Symbolik blos das Supplement zu dem schon §. 11. Gesagten, worauf wir uns hier zurückbeziehen.

Daß die Wiedergeburt des Menschen (conversio et sanctificatio) nur unter dem Einflusse des heiligen Geistes zu Stande kommen kann, darin stimmen alle christlichen Kirchen und Parteien überein. Sie weichen aber darin von einander ab, daß die strengern Lutheraner mit der F. C. die Bekehrung des Menschen ganz allein dem heiligen Geiste zuschreiben, die Katholiken, Arminianer und Mennoniten den vom heil. Geist geweckten und geheilten natürlichen Willen des Menschen dabei etwas mitwirken lassen, und die Socinianer (mit den Griechen) glauben, derselbe könne auf Anregung des göttlichen Wortes dabei auch den Anfang machen.

Die A. C., mit den andern älteren Symbolen der luth. Kirche, erklärt sich hierüber, wie schon §. 11. gesagt worden, nicht bestimmt. Sie läugnet, daß der natürliche Mensch ohne den heil. Geist in geistlichen Dingen etwas anfangen oder vollbringen könne, sie behauptet aber nicht, daß hier der natürliche Wille auch in Verbindung mit dem heil. Geiste nichts vermöge, wenn er einmal von ihm wieder geweckt und gekräftigt sei, sie schließt also eine Mitwirkung desselben nicht ausdrücklich aus. C. A. art. 18: Non habet humana voluntas vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei, seu justitiae spiritualis etc.

Späterhin hat Melanchthon, um dem Dogma von der Prädestination auszuweichen, eine solche Mitwirkung offen und entschieden gelehrt. Denn er sahe ein, daß die Lutheraner sich selber widersprechen würden, wenn sie einerseits behaupten, der Mensch könne der Gnade widerstehen, und wenn er nicht widerstehe, so komme Gottes guter und gnädiger Wille an ihm zur Ausführung, und doch anderseits dem liberum arbitrium alle Capacität für das wahre Gute absprechen und das Vermögen, sich unter dem Beistande des heiligen Geistes demselben zuzuwenden. (Vergl. Baur a. a. O. S. 123.) Daher schrieb er in der C. A. Variata: efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a Spir. S., und in den spätern Ausgaben der loci: Sciendum est autem, Spiritum S. efficacem esse per vocem Evangelii auditam seu cogitatam ... Ac saepe dictum est, cogitantes de Deo oportere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine verbo Dei. Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres caussae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus S. et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu S. conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa ..... Ideo Veteres aliqui dixerunt: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.

Ueber diesen Synergismus kam es nun zum Streit zuerst 1558 zwischen Amsdorf und dem leipziger Superint. Pfeffinger, und dann, nach dem Erscheinen des herzogl. sächs. Confutationsbuches (1559) und seit dem Colloquium zu Weimar (August 1560) zwischen Flacius und Strigel. In Weimar hatte Flacius zunächst von der Erbsünde behauptet, daß durch sie alle natürliche Gotteserkenntniß verloren gegangen, der Mensch an Leib und Seele wesentlich verdorben und die Erbsünde nur die Substanz desselben sei; dann insonderheit vom freien Willen, daß der Mensch von Natur nur Böses wollen, nur der Gnade widerstreben könne, daß er, vom Teufel geritten und verblendet, das Böse zwar sponte, aber doch eigentlich necessario et inevitabiliter thue, daß er daher auch von Gott zur Bekehrung zwar nicht gezwungen, aber doch wider

seinen Willen gezogen (invitum trahi) und so bekehrt werde non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente [1]), — eine Ansicht, die ihn und seine Anhänger dann nothwendig zum Dogma von der absoluten Prädestination und der partikularen Gnade zurückführen mußte, das sie auch offen vertheidigten. Dagegen hatte Strigel behauptet, daß der Mensch durch seine natürlichen Kräfte seine Bekehrung zwar nicht anfangen, aber doch unter dem Beistande des heil. Geistes dabei etwas mit thun könne, da er noch eine natürliche Gotteserkenntniß habe und nicht ein bloßes agens naturale, sondern agens liberum sei, welches zwar aus eigener Kraft nichts Gutes wollen und anfangen könne, aber doch noch eine gewisse aptitudo oder capacitas für das Gute (und für die Erlösung) habe, die Freiheit, die Gnade zu verwerfen oder anzunehmen, weil der Mensch sonst ein Block oder Stein sein würde, daher denn auch Gott einen andern modus agendi, als bei unvernünftigen Creaturen, mit ihm habe, ihn nicht wider Willen ziehe, sondern durch das Wort mehr persuasorie, weckend, heilend, stärkend, und der Mensch, wenn Gott den Anfang der Bekehrung gemacht habe durch das Wort, dann dem Worte Beifall geben und languide bei der Bekehrung mitwirken könne [2]). Beide Streiter waren also in gewissen Hauptpunkten einig. Strigel gab zu, daß der heilige Geist allemal den Anfang der Bekehrung machen müsse, und daher die eigentliche causa efficiens sei, und Flacius läugnete nicht, daß dann der erneuerte Wille zur Bekehrung mitwirke; und so war eigentlich nur die streitige Frage: ob der heil. Geist gleichsam eine neue Willenskraft zur Mitwirkung erst

---

1) Vergl. Acta Disputationis de peccato orig. et libero arbitrio inter Matth. Flac. Illyr. et Vict. Strigel, publice Vinariae etc. 1562. Und dazu Schlüsselburg Catal. Haer. lib. 5, 88 ff. und Otto, de Vict. Strigelio etc. Jen. 1843. Thomasius a. a. O. 122 ff. Schenkel a. a. O. II, 453 ff.

2) Er kommt dabei immer wieder auf den Hauptsatz zurück, der Mensch ist nicht ein naturale agens sondern liberum agens, der von Gott nicht anders bekehrt werden könne, als daß der ihm zukommende modus agendi, der Wille, mit dabei sei. Acta, p. 22. 82. 117.

im Menschen schaffen müsse, oder ob er nur die vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, frei zu machen brauche.

Die Concordienformel hat den Synergismus, aber auch die von Flacius gelehrte beharrliche Renitenz des Menschen und die blos an, nicht in dem Willen, vorgehende, mechanische, zwingende Bekehrung verworfen. Sie hat die Vordersätze der melanchthon'schen Schule angenommen, daß der Mensch noch eine schwache Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes und einen freien Willen in Bezug auf äußere Gerechtigkeit habe und daß daher Gott anders, als mit unvernünftigen Creaturen, mit ihm handle, daß er auf ihn einwirke durch das Wort und die Sacramente, und der Mensch nur dann bekehrt werden könne, wenn er das Wort höre und dann annehme; aber sie hält fest, daß nicht nur die erste Bewegung der Seele durch das Wort, mit der die Bekehrung anfange, also der Anfang der Bekehrung, ganz allein von der Gnade ausgehe, sondern auch der natürliche Wille sich dabei rein passiv verhalte und gar nichts mitthue, weil er in rebus spiritualibus gar keinen modus agendi mehr habe, weil das liberum arbitrium in rebus spiritualibus ganz erstorben und auch der Potenz nach ganz verloren sei, so daß der Mensch nur noch Gott Mißfälliges wollen könne, weil in ihm auch kein Fünkchen geistlicher Kraft, nicht die geringste Capacität für das Gute mehr vorhanden sei, sondern blos Feindschaft gegen Gott, daher er ganz im Anfange der Bekehrung dem heil. Geiste geradezu widerstrebe. F. C. p. 658: hominem in peccatio non tantummodo languidum et aegrotum, verum etiam mortuum esse. — p. 660: non tantum ad bonum emortuum, verum etiam per peccatum orig. adeo miserabiliter perversum ...., ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus. — p. 656: Homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit [3]),

3) Vergl. dazu p. 662, wo gesagt wird, daß, wenn Luther von einer Capacität rede, darunter eine passive zu verstehen sei, quod scilicet li-

aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem .... conferre, agere, operari aut cooperari possit. Und so bringe denn die Gnade ganz allein, ohne Mitwirkung des Menschen aus seinen natürlichen Kräften, das Werk der Bekehrung zu Stande; der heil. Geist finde dabei, wenn er es beginne, in dem Menschen blos die Fähigkeit vor, das Wort zu hören und die Neigung, darüber zu vernünfteln und zu spötteln. Darum müsse er erst von oben den Verstand erleuchten, dadurch den Menschen von seiner Sündhaftigkeit überzeugen, ihm das Herz erweichen und das Gewissen erschrecken, und wenn das geschehen sei, schenke er ihm durch das Evangelium den Glauben, durch den er ein neues Herz, einen neuen Willen oder die neuen geistlichen Kräfte desselben in ihm schaffe, aus welchen neuen Kräften von oben der Mensch allein etwas mitwirken könne zur Bekehrung. F. C. p. 662: Etsi homo locomotivam potentiam seu externa membra regere, Evangelium audire et aliquo modo meditari atque etiam de eo disserere potest, ut in Pharisaeis et hypocritis est videre, tamen id tacitis cogitationibus ut rem stultam spernit, neque credere potest. Et in hac parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus, nisi Spir. S. in eo sit efficax et fidem ... atque obedientiam in ipso accendat (p. 582: ex nolentibus volentes facit. — p. 663: Et sane is donat intellectum et cor hominis aperit, ut Scripturam intelligat et verbo Domini attendat (Luc. 24, 27. Act. 16, 14. Eph. 2, 8. Joh. 6, 29.). — p. 673: Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, ... attamen trahit eum (!), quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus et ex rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas. Et hoc ipsum (Ps. 51, 12.) Scriptura vocat, novum cor creare. — p. 674: Ex his consequitur, quam primum Spiritus S. per verbum et Sacram. opus suum regenerationis ... inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus s. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa

---

berum arbitrium verti potest ad bonum per gratiam Dei ei fieri revera liberum, — also daß es eigentlich nur flexibel sei.

adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est: sed ex novis illis viribus et donis, quae Spir. S. — in nobis inchoavit. — p. 582: Quod Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere: id recte et dextere est accipiendum, videl. respectu div. gratiae in accendendis novis motibus h. e., de eo intelligi oportet, quando Sp. Dei per verbum auditum ... voluntatem hominis aggreditur, et conversionem operatur. Postquam enim Spir. S. hoc ipsum jam operatus est atque effecit, hominisque voluntatem .... renovavit: tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spir. S., ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui S. cooperetur. Die namentliche Verwerfung des Synergismus. s. oben §. 11.

Man sieht also, wie die F. C. bei der Bekehrung immer die ersten geistlichen Regungen im Auge hat, und weil zu diesen das liberum arbitr. in sich selber keine Kraft hat (was auch die Synergisten zugestehen), daraus beweist, daß sich der Mensch bei diesem Anfange der Bekehrung, um den es sich handle, höchstens mere passive verhalten könne. Die Synergisten aber erwiedern hierauf: es sei doch aber immer ein liberum agens und nicht ein bloßes naturale agens, mit dem es dort der heilige Geist zu thun habe, und da der freie Wille widerstreben könne, so müsse er, wenn er überhaupt noch Wahlfreiheit haben solle, auch eine aptitudo haben, zu folgen; es sei doch immer der eine, alte, durch die Sünde verderbte Wille, der bekehrt, umgewendet werde, und wenn man da sagen wolle, er werde bekehrt, ohne daß er wollend dabei sei, so betrachte man ihn als eine unfreie Naturkraft, und die Bekehrung bleibe ein Zwang, trotzdem daß man sie blos ein trahi nenne, oder man komme auf die Vorstellung des Flacius hinaus, daß der alte, ungeistliche Wille bleibe, und gleichsam neben ihm noch ein neuer geschaffen werde.

Es haben an der Lehre der F. C. selbst orthodoxe Theologen unserer Zeit (wie Thomasius, S. 143 f.) ausgestellt, daß die Vergleichung des Menschen mit einem Klotz immer wieder auf die Vorstellung zurückführe, als wäre das Subject der Bekehrung ein

unpersönliches und die Einwirkung Gottes eine zwingende, und weiter erinnert, daß das göttliche Wort überall, auch auf dem Gebiete des Heidenthums, wo also blos das liberum arbitrium in rebus externis und die von den symb. B. B. so ganz auf die Seite gestellte justitia civilis zu finden sein soll, doch einen verschiedenen Boden, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit für die Gnade vorfinde, und es fragt sich nun dabei: sollten denn alle Acte des verderbten liberi arbitrii, auch das zur Kirche gehen u. s. w., in gleicher Weise ganz gleichgiltig in Bezug auf die Erlösungsfähigkeit sein? sollte in einigen nicht wenigstens ein negatives, wenn auch ganz verdienstloses se praeparare, ein Sichhüten vor Verstockung, liegen? — sollte eine lobenswerthe justitia civilis des Menschen Stand vor Gott gar nicht ändern, ihn nicht wenigstens acceptabilem (Act. 10, 35) und capacem justitiae Christi machen? Vergl. darüber Ebrard a. a. O. I, p. 494 ff. Eine vorurtheilslose Beantwortung dieser letzten Frage würde aber allerdings noch etwas über den melanchthon'schen Synergismus hinaus zum katholischen führen, doch nicht bis dahin, wo derselbe in die pelagianische Lehre von der Verdienstlichkeit der praeparatio in den Pelagianismus zurückfällt.

Die Katholiken nämlich reden von dem Proceß der Bekehrung in ihren symbol. B.B. synergistisch, nicht pelagianisch. Sie läugnen, daß der Mensch ohne die zuvorkommende und mitwirkende göttliche Gnade aus eigener Kraft das Werk der Bekehrung oder Wiedergeburt anfangen oder vollenden könne, und es wird ihnen daher von der F. C. p. 677 noch eine frühere Lehre vorgeworfen, die nicht mehr kirchliche Geltung hat[4]). Aber wenn sie auch so von der eigentlichen Wiedergeburt ziemlich synergistisch lehren, so gehen sie dabei doch über den evang. Synergismus wieder insofern hinaus, als sie dabei dem Menschen auch in seiner durch die Erbsünde bewirkten Schwäche vor der Wiedergeburt noch das Vermögen zu-

4) Rejicitur Papistarum et scholasticorum error, qui docuerunt, quod homo naturalibus suis viribus initium ad agendum bonum et ad conversionem facere possit, sed quia infirmior sit, quam ut bene coepta perficere queat, quod Spir. S. illa — — adjuvet et absolvat.

schreiben, im Einzelnen manches Gute und Gottwohlgefällige zu thun, also eine justitiam civilem, die schon einigermaßen Gott gefällig macht, wenn auch nicht zum Beginn der eigentlichen Wiedergeburt hinreicht. Auch bleibt dann ihre Lehre von der Wiedergeburt selber nicht rein synergistisch, da sie in des Menschen Mitwirkung dabei etwas Verdienstliches erblicken (in der ersten Bequemung und Selbstdisposition zur Annahme der Gnade ein meritum de congruo, das der Justification würdig macht, und in den aus der Rechtfertigung kommenden guten Werken ein merit. de condigno). C. Trid. sess. 6. cap. 1: quod omnes homines usque adeo servi erant peccati ... ut ... per vim naturae .... liberari aut surgere non possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante Justificationem fiunt, ... vere esse peccata vel odium Dei mereri, anathema sit. — 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Sp. s. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei Justificationis gratia conferatur: anath. sit. — 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, ... anath. sit.

Die griechische Kirche legt noch einen größern Werth auf die dem Menschen gebliebene Willensfreiheit, und Jeremias (Act. et Script. Würtemb. p. 367.) behauptet, daß es noch in unserer Macht stehe, uns vom Fall zu erheben und wir des göttlichen Beistandes nur zur Perseveranz im Guten bedürfen. Ebenso Conf. orthod. I. qu. 27 (p. 92. bei Kimmel). Die Conf. Dosith. a. a. O. p. 428. sagt ebenfalls ziemlich pelagianisch: Hunc vero liberi arbitrii usum ita intelligimus, ut divina quidem illuminatrix gratia, quam et praevenientem appellamus, ceu lumen in tenebris ... omnibus impendatur, ac postmodum iis, qui obtemperare illi atque ... cooperari voluerint, peculiaris gratia subministretur, quae cooperando nobis viresque praebendo .. atque perseverantiam impertiendo justos nos facit et praedestinatos.

Fast ganz dasselbe meint der Catech. Racov. der Socinianer, wenn er qu. 428 f von einer äußerlichen und innerlichen

Hilfe Gottes redet und unter jener die aus dem Worte Gottes kommende Erleuchtung, die dem Worte und seinen Verheißungen eigene moralisch wirkende Kraft, unter dieser aber die eigentliche Gabe des heil. Geistes oder die innere Versiegelung der durch das Wort erweckten Hoffnung des ewigen Lebens versteht, aber sie so freilich auch ins Natürliche herabzieht. Im Ganzen lehrt er von dem uns bei aller Neigung zur Sünde gebliebenen liberum arbitrium nicht pelagianischer, als die griechische Kirche. Cat. Rac. qu. 427: Communiter in hominibus exiguae admodum sunt vires ad ea, quae deus ab illis requirit, perficiendum, at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura.. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati div. obsecundare. — qu. 428: Auxilium div. duplex est, interius et exterius. Exterius sunt promissa et minae .... interius est id, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam aet.) obsignat.

Mit der Lehre der reformirten Kirche vom freien Willen und der Gnade verhält es sich fast wie mit der unsrigen, nur daß die streng calvinischen Symbole, die den freien Willen des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen auch als so ganz erstorben betrachten, daß die Erschaffung eines neuen nöthig ist, dabei noch einen Schritt weiter als die Form. Concord. gehen. Sie geben nicht zu, daß eine Ursache, warum einige bekehrt, andere nicht bekehrt werden, insofern mit im Menschen liege, als es noch in seinem natürlichen libero arbitrio stehe, ob er die äußern Gnadenmittel gebrauchen wolle oder nicht; sie sagen, daß hier die Ursache der Bekehrung oder Nichtbekehrung allein in jenem Decret Gottes liege, wonach einige zum Leben erwählt, andere nicht erwählt sind, und daß die Gnade bei den einmal zur Seligkeit Erwählten innerlich übernatürlich, wunderbar und unwiderstehlich wirke [5]) und ihnen durch das beson-

---

5) *Bechmanni* theol. polem. p. 538: De vocante gratia dicunt Calviniani hic non quaeri, concedunt enim hanc externam gratiam esse resistibilem. Controversia igitur huc redit: an gratia Dei operans, qua interius praeter contritionem etiam assensum specialem

dere donum perseverantiae einen gänzlichen und dauernden Abfall vom Glauben unmöglich mache. Conf. Gall. 21: Credimus nos arcana sancti Sp. gratia donari fidei lumine, quae sit gratuitum Dei donum et iis unis proprium, quibus Deo libuit illud tribuere. — Belg. 14. 16. — Canon. Dordr. 3, 14: Sic ergo fides Dei donum est, non eo, quod a deo hominis arbitrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. — 11: Quando Deus in electis conversionem operatur, non tantum Evang. externe illis praedicari curat, et mentem eorum per Sp. s. potenter illuminat, ut recte intelligant ... quae sunt Spiritus Dei, sed ejusdem etiam Spir. regenerantis efficacia ad intima hominis penetrat, cor clausum aperit, durum emollit, praeputiatum circumcidit, voluntati novas qualitates infundit, facitque eam ex mortua vivam, ex mala bonam, ex nolente volentem, ex refractaria morigeram. art. 12: Atque haec est illa tantopere in Scripturis praedicata regeneratio, nova creatio, suscitatio e mortuis, et vivificatio, quam Deus sine nobis in nobis operatur. Ea neutiquam fit per solam forinsecus insonantem doctrinam, moralem suasionem, — — sed est plane supernaturalis, potentissima simul et suavissima, mirabilis, arcana — — — adeo ut omnes illi, in quorum cordibus Deus operatur, certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur et actu credant. Atque tum voluntas jam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta agit et ipsa. Also kommt diese Lehre, mit Ausnahme eines einzigen Satzes (infallibiliter regenerantur), ganz auf die der Concordienformel hinaus. Ihr gegenüber müssen aber auch mehrere reformirte Landeskirchen, und zwar die, welche sich mit zur Conf. August. variata bekennen, insbesondere die deutschen, dem Synergismus huldigen, der ganz be=

---

operatur, quo homo credit, pro se etiam Christum satisfecisse, sit irresistibilis, ut in potestate voluntatis non sit resistere, aut eam impedire, ut homo non convertatur. Die Lutheraner geben nur von den ersten guten Gemüthsbewegungen zu, daß sie irresistibiles sind, eintreten, ehe man ihnen widerstehen kann.

stimmt in der Conf. Anhalt. cap. 2 gelehrt wird. Und das können sie auch recht gut, da mehrere reformirte Bekenntnisse in diesem Artikel so gefaßt sind, daß sie den Synergismus wenigstens nicht ausschließen, sondern ihn fast zu begünstigen scheinen. Vgl. Conf. Helv. I. art. 9: Unde sic homini liberum arbitrium tribuimus, ut — — mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Christi illustrati, spiritu ejus impulsi, non queamus. Art. Anglic. 10: Absque gratia dei nos praeveniente, ut velimus, et cooperante, dum volumus, ad pietatis opera — — nihil valemus. Mehr auf dem Standpunkte der strengern Partei scheint aber (in diesem Punkte, nicht in dem von der gratia irresistib.) die Conf. Helv. II. zu stehen, denn diese redet wie unsere F. C. von einer regeneratio, in qua voluntas non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum, und bildet also mit ihrer Erinnerung, daß der heil. Geist aus nolentibus volentes mache, die dann als Wiedergeborne activ mitwirken (aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt), nur Opposition gegen den Manichäismus und Stoicismus, gerade wie unsere Concordienformel. (Und daraus möge das §. 12. Gesagte ergänzt werden.)

Die Arminianer haben schon im 3. und 4. ihrer fünf Artikel, die sie als Remonstranten gegen die calvinische Prädestinationslehre den holländischen Ständen übergaben, dem freien Willen eine gewisse Mitwirkung zur Bekehrung neben der Gnade zugeschrieben, und in ihrer Confession und Apologie lehren sie dann ganz bestimmt, daß der Mensch zur Wiedergeburt zwar durchaus der gratia praeveniens und cooperans bedürfe, aber auch stets mit seinem von der Gnade geweckten Willen mitwirken könne und müsse. Conf. Remonstr. 17, 5: quandoquidem in statu peccati nihil boni, quod quidem salutare bonum sit, ex se ipso vel a se ipso vel cogitare potest, nedum velle aut facere, sed necesse est, ut a deo in Christo per verbum evangelii eique adjunctam spiritus s. virtutem regeneretur atque totus renovetur. (Und so, als eine zuerst moralische Einwirkung mittelst des göttlichen Wortes, mit der sich aber dann auch die Kraft des heil. Geistes verbindet, dachte auch Melanchthon die Operation der Gnade.) —

Apolog. p. 162 b: Gratia efficax vocatur ex eventu — — sic, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae, ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate.

Ebenso auch die Mennoniten, die anfangs mit Menno Simons calvinistisch dachten. Der kleine Theil der Feinen lehrt jetzt lutherisch, der bei weitem größte Theil der Groben synergistisch, wie schon Joh. Ris und Schyn.

Die Quäker stellen die menschliche Natur als verderbt und geneigt zum Bösen dar und schreiben daher die ganze Wiedergeburt der Kraft Christi zu. Durch diese werden wir zuerst berufen und für das Heil fähig gemacht, dann, wenn wir der Illumination nicht widerstehen, durch Christi Kraft in uns, durch das lumen et semen dei, wirklich wiedergeboren. Des Menschen Kraft und Wille wird also hier in demselben Verhältniß zur Gnade gedacht, wie von den Lutheranern.

§. 24.

Von der Wirkungsweise des heil. Geistes, oder von den Gnadenmitteln (insbesondere vom Worte Gottes).

Hier kommt die Frage zur Beantwortung: wie und wodurch wirkt der heil. Geist die Bekehrung und Erneuerung des Menschen?

Im Allgemeinen sind Katholiken und Protestanten darin einverstanden, daß der heil. Geist durch gewisse äußere, der Kirche übergebene Mittel (media et instrumenta) innerlich auf den Menschen wirke, nämlich durch das Wort Gottes und die Sacramente. Die Erstern haben aber dann einen andern Begriff vom Worte Gottes und auch von der Wirkungsart der Sacramente, indem sie ersteres auch in der kirchlichen Tradition finden und die Sacramente ex opere operato wirken lassen. Auch stellen sie die Gnadenwirkungen nicht als allein an diese Mittel gebunden dar.

In den symb. B.B. der lutherischen Kirche wird aber gelehrt, daß die Gnadenwirkungen des heil. Geistes an ganz bestimmte Mittel

gebunden sind, nämlich an das Wort Gottes und die Sacramente, und daß der heil. Geist nur durch diese, und sonst nicht auf den Menschen einwirke. Conf. Aug. art. 5 (de ministerio Eccles.): Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi Sacramenta. Nam per verbum et Sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus s., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium. Apolog. p. 268: Sicut verbum ad hanc fidem excitandam traditum est: ita Sacramentum institutum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum. Per haec enim, videlicet per Verbum et Sacramentum, operatur Spiritus S. — Besonders Artic. Smal. p. 331: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum, et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversus Enthusiastas, id est, spiritus, qui jactant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere. p. 333: Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et Sacramentis jactatur, ut Spiritus, sit ipse diabolus. Nam Deus etiam Mosi voluit apparere per rubum ardentem et vocale verbum. Et nullus Propheta, sive Elias, sive Elisaeus, Spiritum sine Decalogo sive verbo vocali accepit. F. C. p. 818: Pater autem neminem trahere vult absque mediis, sed utitur tanquam ordinariis mediis et instrumentis, verbo suo et Sacramentis... Pater enim trahit quidem hominem virtute Spiritus sui S.; trahit tamen eum juxta ordinem a se decretum et institutum, videlicet per auditionem verbi sui divini, tanquam reti aut sagena. p. 670. 671. Verworfen wird dabei die Schwärmerei Münzers, der Papisten und Schwenkfeldianer (von den spätern Dogmatikern die der Weigelianer, Quäker, Quietisten, Methodisten 2c.).

Das Wort Gottes ist aber immer das Hauptgnadenmittel zur Bekehrung und Heiligung, so daß auch erst wieder in ihm die Kraft der Sacramente ruht und durch den Glauben an das Wort wirksam wird. Vergl. Catech. maj. p. 426: „Gottes Wort ist der

Schatz, der alle Dinge heilig macht; — — — welche Stunde man Gottes Wort handelt, predigt, lieset oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiliget." Apolog. 267: In Sacramento duo sunt, signum et verbum: verbum in N. T. est promissio gratiae addita — — Verbum igitur offert remissionem peccatorum, et caerimonia est quasi pictura verbi seu sigillum etc. — 268: Sacramentum institutum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum. Art. Smal. p. 329: Accedit verbum ad elementum et fit Sacram. Ebendaselbst: „die Taufe ist nichts anderes, denn Gottes Wort im Wasser." Und daher gilt auch bei uns von dem Verhältniß des Wortes zu den Sacramenten, was die Conf. Helv. II. c. 19 sagt: verbum dei habetur instar tabularum vel literarum, sacramenta vero instar sigillorum, quae literis deus appendit solus.

Schon hieraus erhellt aber zugleich, daß in unsern Symbolen unter dem Worte Gottes nicht etwa, wie die ältern Dogmatiker meinten, die heil. Schrift an sich, sondern die in ihr enthaltene Lehre, doctrina divina, verstanden wird. Vergl. auch die Eintheilung des Wortes in legem et evangelium (promissiones), die dafür zeugt, indem durch sie Manches in der Schrift vom eigentlichen Worte Gottes ausgeschlossen wird. F. C. p. 592. 670.

Ueber die Art, wie der heil. Geist mit dem Worte sich verbindet, sprechen sich unsere Symbole nicht näher aus. Doch sieht man so viel, daß sie nicht dem Worte an sich, auch vor und ohne den Gebrauch, eine durch mystisches Einwohnen des heil. Geistes einwohnende göttliche, übernatürliche Kraft zuschreiben, wie spätere Theologen gethan haben[1]), sondern daß sich die Wirksamkeit des heil. Geistes mit dem Worte verbindet in dem Momente, wo es gelesen und gehört wird, so daß das Wort durch das Lesen und Hören allemal zum Instrument des heil. Geistes wird. F. C. p. 580:

---

1) Vergl. *Quenstedt* Theologia didactico-Polemica. I. 169: Habet verbum Dei ex ipsius Dei ordinatione et voluntate, etiam ante et extra usum legitimum, intrinsecam divinam vim etc.

verbo adest praesens Spiritus s. et corda hominum aperit etc. — 670: Et visum est Deo, per hoc medium, et non alio modo, nimirum per s. verbum suum, cum id vel praedicari auditur vel legitur — — homines ad aet. salutem vocare, ad se trahere, convertere etc. — 672: statuere debemus, quod verbum dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Sp. s., per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur[2]). Eine übernatürliche Einwirkung des heil. Geistes durch das Wort kann demnach aber am allerwenigsten weggeläugnet werden. Doch ist dieselbe nicht physisch zu denken, sondern der moralischen wenigstens analog. F. C. p. 673 f. 671: Per praedicationem et auditionem verbi Deus operatur, emollit corda nostra, trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat etc.

Mit dieser Lehre stimmen auch im Allgemeinen die reformirten Bekenntnißschriften überein. Doch wird dabei in der Conf. Helv. II. c. 1 die Bemerkung mit eingewebt: Agnoscimus interim, deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod ejus potentiae est, was Luther selbst bei den Propheten ableugnet. Und außerdem denken sich die strengen Calvinisten auf Grund ihres Particularismus (Calvin. Instit. IV, 14, 10.) die Kraft des heil. Geistes doch nur in den Electis wirkend und darum gewissermaßen von dem Worte Gottes geschieden, wogegen die Arminianer, die mit uns hier übereinstimmen, ausdrücklich das Ungetrenntsein des Wortes und Geistes behauptet

---

2) Und daher kann man wohl mit unsern ältern Theologen sagen, daß der heil. Geist unzertrennlich mit dem Worte verbunden sei, nämlich mit dem Lesen und Hören desselben; ja man muß dies behaupten gegen die Particularisten, welche den heil. Geist nur in den Electis wirken lassen. F. C. p. 671: Certo sciamus, si verbum Dei ... praedicatum fuerit et homines diligenter et serio auscultaverint illudque meditati fuerint, certissime Deum gratia sua praesentem adesse etc. p. 672: De praesentia enim, operatione et donis Sp. S. non semper ex sensu judicari debet aut potest — sed ex promissione verbi Dei certo statuere debemus etc.

haben. Apol. Conf. Remonstr. p. 159. *Limborch* theol. chr. 4, 12.

Die Socinianer betrachten das göttliche Wort auch als ein Gnadenmittel, aber nicht die Sacramente. Vergl. den vorigen §. (Cat. Rac. qu. 428: Auxilium div. duplex est etc.)

Die Katholiken stellen das Wort Gottes den Sacramenten als Gnadenmitteln zwar zur Seite, aber nicht gleich, auch verstehen sie darunter das in der Kirche gelehrte Wort Gottes, aus der Schrift und Tradition, und lassen des heil. Geistes Wirksamkeit nicht an das Wort gebunden sein. Das eigentliche Organ desselben ist das Institut der Kirche, vorzüglich mit ihren Sacramenten; und in dieser Kirche, die der Leib Jesu Christi ist, können auch noch heute unmittelbare Einwirkungen des heil. Geistes auf Einzelne stattfinden. Catech. Rom. 4, 13. p. 780 (bei Danz): Reliquus est spiritualis panis, quem etiam hoc loco (in quarta petitione) petimus.... Nam et verbum Dei cibus est animae. — — p. 781: Praecipue autem panis noster est ipse Christus Dom., qui in Sacramento Eucharistiae substantialiter continetur. Ebendas. lib. II. c. 2. p. 469. werden zwar die Sacramente dem Worte Gottes mit seinen gnadenreichen Verheißungen als sichtbare Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade zur Seite gestellt, aber gleich darauf auch wieder darüber, als die eigentlichen Kanäle, durch die uns die heilende und versöhnende Kraft des Leidens Christi zufließt, und ohne die Niemand selig werden kann; Conc. Trid. sess. 7: Sacramenta, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur.

Die Quäker verachten alles Aeußere in der Religion und auch die Sacramente. Das Schriftwort sehen sie ohne die höhere Erleuchtung eines Jeden von oben, die auch ohne dasselbe kommen kann, für ein nur unvollkommenes und nicht durchaus nothwendiges Gnadenmittel an. Vergl. §. 1 und 2.

Anmerkung. Für besonders wichtig halten es die protestantischen, namentlich die lutherischen Symbole, daß man Gottes Wort recht zu theilen und das, was das Gesetz bei der Bekehrung wirkt, von der Lehre des Evangelii zu unterscheiden verstehe. Denn die Katholiken machten da keinen rechten Unterschied, sie sahen z. B. die

Contrition ohne Weiteres für eine Wirkung des Evangelii an und in dem Evangelio ebenso eine neue Gesetzeslehre mit neuen höheren Geboten und besondern evang. Rathschlägen, wie eine Gnadenpredigt, und verdunkelten dadurch Christi Wohlthaten und die tröstliche Lehre von dem seligmachenden Glauben. Daher weist schon die Apologie in den Artikeln von der Buße und Rechtfertigung auf den hier zu machenden Unterschied hin, indem sie sagt: Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet, in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo, videl. cum aut promittit Christum venturum esse ... aut in Evangelio Christus, postquam apparuit, promittit remissionem peccatorum... Vocamus autem legem in hac disputatione Decalogi praecepta, ubicunque illa in Scripturis leguntur. p. 60. — p. 170: Altera pars (Scripturae) Evangelium h. e. promissio gratiae in Chr. donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota Scriptura, primum tradita Adae, postea Patriarchis etc. (Vergl. dazu oben §. 1. S. 196 f. und 201.) Da nun aber Mel. selber in der Apologie und Luther in den schmalk. Artikeln gegen diese von ihnen aufgestellte Begriffsunterscheidung verstoßen hatten (vergl. oben S. 81.) und die Antinomisten das Gesetz lieber ganz aus der Kirche bannen wollten, auch Manche ihnen wenigstens darin Recht gaben, daß dasselbe für die Wiedergeborenen keine Bedeutung mehr habe, so hat die Form. Conc. diese Lehre noch einmal in ihrem 5. und 6. Art. klar und gründlich entwickeln zu müssen geglaubt. Im 5. Artikel giebt sie zuerst einen gründlichen Unterricht vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii, worin sie sagt, unter dem Evangelio werde zwar manchmal die ganze Lehre Christi gemeint, und da in dieser auch das Gesetz wiederholt und geistlich ausgelegt werde, so könne in diesem weitern Sinne das Evangelium wohl auch eine Buß- und Strafpredigt genannt werden. Eigentlich aber sei unter ihm nur die Lehre zu verstehen, die da den Glauben an die Vergebung der Sünden und das ewige Leben predige, um die reuigen Sünder wieder mit Gottes Gnade zu trösten. Und dies Evangelium sei sowohl im A., wie im N. T. enthalten, ebenso wie das Gesetz, welches Gottes Willen an uns und zugleich unsere Sünde und deren wohlverdiente Strafe offenbare, um unsere Herzen zu erschrecken

p. 592 ff. Darauf aber erklärt sie auch zur Ergänzung der ältern Symbole im 6. Art., vom dritten Brauch des Gesetzes: das Gesetz diene nicht nur, wie von Einigen behauptet werde, die wilden und ungehorsamen Leute in äußerlicher Zucht zu halten (usus politicus, civilis) und den Sünder innerlich zu strafen und zur Erkenntniß seiner Schuld und Noth zu führen (usus elenchticus s. paedagogicus), sondern es solle auch jedenfalls den Wiedergebornen noch fortwährend eine gewisse Regel und Richtschnur ihres Verhaltens sein und ihnen wie in einem Spiegel zeigen, wie ein Mensch Gottes gesinnt sein und handeln muß. Denn wenn man sage, die Wiedergebornen und Gläubigen thäten schon von selbst aus des heil. Geistes Trieb und Eingeben, was Gott will, so sei doch zu bedenken, daß sie in diesem Leben nie ganz und gar durch den heil. Geist erneuert werden, sondern immer einen Trieb zur Sünde behalten, und daher auch immer des Gesetzes bedürfen, obschon sie nicht mehr unter seinem Joch und Fluche stehen, jenes nicht, weil sie ihm nicht aus Zwang gehorchen, und dieses nicht, weil sie Christum zum Versöhner haben. F. C. 595: Ad hunc modum una eademque lex est manetque, immota videlicet dei voluntas, sive poenitentibus sive impoenitentibus, renatis aut non renatis proponatur. Discrimen autem, quoad obedientiam, duntaxat in hominibus est, quorum alii non renati obedientiam qualemcunque a lege requisitam praestant, sed coacti et inviti id faciunt (sicut etiam renati faciunt, quatenus adhuc carnales sunt); credentes vero in Chr., quatenus renati sunt, libero et spontaneo spiritu etc. Vgl. Conf. Helv. II. c. 13. Gall. 23.

Dabei mag noch erwähnt werden, daß der Dekalogus, die Grundlage des göttlichen Gesetzes, von den Reformirten, Socinianern und Griechen nach Origenes Vorgange anders abgetheilt wird, als von den Papisten und Lutheranern nach Augustin's Vorgange. Jene rechnen zur ersten Tafel vier Gebote, indem sie im 4. und 5. Verse des 20. Cap. im Exodus (ne facias tibi — — simulacrum) ein zweites Gebot sehen, wofür sie dann auf der zweiten Tafel das neunte und zehnte in eins (de concupiscentia) zusammenfassen.

§. 25.

Von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade, oder von der Prädestination.

So überschreiben wir diesen §. wegen der Lehre unserer Kirche im 11. Art. der F. C., wonach Gott aus erbarmungsvoller Liebe von Ewigkeit den Rathschluß gefaßt hat, daß alle Menschen durch Christum wieder selig werden sollen, und daß er auch allen, die an Christum glauben, zur Seligkeit verhelfen will. Diese Lehre wird dort der Antwort Calvin's und der meisten reformirten Theologen auf die hier in Betracht kommende Frage entgegengestellt: warum erfahrungsgemäß so viele Menschen und Völker gar nicht zur Kenntniß Christi kommen und auch unter den Christen viele durch Unglauben oder durch Wiederabfall vom rechtfertigenden Glauben verloren gehen? Calvin nimmt diese Frage im 3. Buche seiner Institutio im 21. Capitel auf (nachdem er vorher in diesem Buche von der Bekehrung und der Rechtfertigung durch den Glauben gehandelt) mit den Worten: jam vero quod non apud omnes peraeque homines foedus vitae praedicatur, et apud eos, quibus praedicatur, non eundem locum vel aequaliter vel perpetuo reperit: in ea diversitate mirabilis divini judicii altitudo se profert. Und er meint, daß vom christlichen Standpunkte aus diese ungleiche Stellung der Menschen zum Evangelio und dieses ungleiche Schicksal derselben nicht anders richtig und genügend erklärt werden könne, als durch die Annahme einer ewigen, absoluten, ganz willkührlichen göttlichen Gnadenwahl, wonach Gott einen Theil der Menschen zum Heil, den andern zur Verdammniß prädestinirt hat, daher er auch dem 21. Cap. die Ueberschrift giebt: de electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit. Im 5. §. erklärt er sich darüber näher dahin: praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aet. praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus, und fügt dann hinzu: nur wen Gott von Ewigkeit her durch sein decretum absolutum et particulare

Electionis zur ewigen Seligkeit präordinirt und auserwählt hat, dem offerirt er ernstlich in Christo seine Gnade (ohne irgend eine Rücksicht auf dieses Menschen Verhalten), indem er an ihm die Berufung und die Predigt des Evangelii wirksam sein läßt und in unwiderstehlicher Weise den Glauben und die Heiligung in ihm wirkt; wen er aber einmal nicht zur Seligkeit mit erwählt hat (und dazu hat er eigentlich bei allen, auch bei der vorigen Klasse Grund und Ursache), dem läßt er sein Wort entweder gar nicht bekannt werden, oder er giebt ihm durch die Predigt desselben, indem er ihn verblendet, nur Anlaß zu desto tieferm Falle. Er selber findet etwas Horribeles in dieser absoluten partikularen Gnadenwahl, durch die ein Theil der Menschen ohne Weiteres aus reiner göttlicher Willkühr vom Heil ausgeschlossen und der Verdammniß preisgegeben ist; aber er ist fest überzeugt, daß dieselbe in der heil. Schrift gelehrt werde, namentlich Röm. 9 f., Apostelg. 13, 48., Joh. 17, 6. 10, 28 ꝛc., und daß sie nicht zu umgehen sei. Denn sage man, daß Gott im Hinblick auf den von ihm vorausgesehenen Glauben an Christum das Electionsdecret gefaßt habe, so sei zu bedenken, daß Gott kein anderes Object für seine Allwissenheit habe, als seinen eigenen göttlichen Willen und was daraus hervorgeht (23, 6: Cum non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia, ita ut fierent, decrevit: frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu ejus omnia evenire); oder sage man, daß sich der Mensch zwar beim Werke seiner Bekehrung ganz passiv verhalte und es ihm unmöglich sei, etwas dazu beizutragen und mitzuwirken, daß er aber, wenn die Gnade ihr Werk an ihm begonnen, derselben resistiren und nicht resistiren könne, so sei 1) der göttlichen Allmacht gegenüber die Möglichkeit einer auf die Dauer kräftigen und die Bekehrung unmöglich machenden Resistenz zu läugnen, wie denn auch durch eine solche die Gewißheit des Heils ganz aufgehoben werden würde, und 2) auch bei der bloßen Flexibilität, aber nicht Spontaneität des menschlichen Willens zum Guten, die Möglichkeit einer freiwilligen Nichtresistenz, die auch übrigens ein Verdienst des Menschen begründen würde, und es sei daher hier nicht anders herauszukommen, als daß man an eine Irresistibilität der göttlichen Gnade da überall glaube, wo der Mensch bekehrt werden solle oder werde, und insonderheit auch

die Perseveranz im Glauben (der bloßen fides temporaria gegenüber) als ein besonderes Geschenk Gottes betrachte. Demnach aber sei es auch gewiß, daß, wo ein Mensch unbekehrt bleibe, Gott ihn nicht ernstlich habe bekehren wollen. Dabei kommt denn Calvin zur tiefern Begründung seiner Prädestinationslehre auch wieder auf seinen Determinismus zurück, wonach alles auch in der Menschenwelt mit Nothwendigkeit geschieht, weil Gott es so geordnet hat und will (vergl. dazu oben den betreffenden Abschnitt), und wobei er folgerecht auch den Sündenfall der ersten Menschen mit von Gott geordnet sein läßt, als etwas, wodurch eben sein Prädestinationsdecret, an einigen seine Gnade, an andern seine Gerechtigkeit zu erweisen, zuerst zur Ausführung kommen sollte; Lib. III, 23, 7: Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.

Die reformirten Bekenntnisse nun zeigen, wie schon oben bemerkt worden, fast alle eine gewisse Scheu, sich auch zu den calvinischen Determinismus offen zu bekennen, und eben so wenig wagen sie es, mit Ausnahme der längst nicht mehr in symb. Ansehen stehenden Form. Consens. Helv. sich auf den Standpunkt des Supralapsarismus zu stellen, nach welchem der Sündenfall das erste Mittel zur Ausführung des Prädestinationsplanes ist, sondern es bekennen sich auch die strengern Cofessionen wie die Canon. Dordr. nur zu der infralapsarischen Lehre, daß Gott seine ewige Gnadenwahl in Bezug auf den von ihm blos vorhergesehenen und zugelassenen Sündenfall getroffen habe. Dabei aber statuiren doch die meisten noch eine absolute, rein in Gottes Willkühr, weder um Christi Willen, noch im Hinblick auf der Menschen Verhalten zum Evangelium getroffene und gleich von vorn herein partikulare Gnadenwahl, kraft deren eben die Nichterwählten mit Gottes Willen, zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit, verloren gehen. Canon. Dordr. c. 1. art. 7: Est electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ... in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae placitum, ex mera gratia

certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum ... ad salutem elegit in Chr.... atque eos ita ipsi salvandos dare et ad ejus communionem per verbum et Sp. s. efficaciter vocare et trahere ... decrevit[1]) — 9: Eadem haec electio facta non est ex praevisa fide .... sed ad fidem etc. — 15: Scriptura testatur non omnes homines esse electos, sed quosdam non electos, sive in aet. Dei electione praeteritos, quos scil. Deus ex liberrimo, justissimo ... et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere etc. — Cap. 2, 8: Fuit hoc Dei Patris liberrimum consilium .... ut mortis pretiosissimae Filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos etc. — Conf. Belg. 16: Credimus, Deum, posteaquam tota Adami soboles sic in perditionem ... praecipitata fuit, seipsum talem demonstrasse ac praestitisse, qualis est revera, nempe misericordem et justum. Misericordem quidem, eos damnatione ... liberando, quos in aet. suo consilio pro gratuita sua bonitate per J. Chr. elegit, absque operum ipsorum respectu. Justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendo, in quem sese ipsi praecipites dederunt. — Gall. cap. 12: Credimus ex hac corruptione .... universali ... Deum alios quidem eripere, quos videl. aeterno et immutabili suo consilio sola sua bonitate et misericordia ... in Jesu Chr. elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat. Nec enim alii aliis sunt meliores, donec illos Deus discernat ex immutabili illo consilio, quod ante seculorum creationem in Jesu Chr. determinavit. — Conf. Puritan. c. 3.

---

1) Die Form. Cons. Helv. cap. 4 sagt dafür supralapsarisch: decrevit, primo hominem integrum creare, tum ejus lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere etc.

Von dieser specifisch reformirten Lehre weicht nun aber schon die Conf. Helv. II. ab, welche cap. 10. lehrt: „Deus ab aet. praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Chr., Eph. 1, 4. 2. Tim. 1, 9. Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut, qui jam sunt in Chr. insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum ... Denique electi sunt sancti in Christo, per Deum ad finem certum, quem et ipsum exponit Ap. et ait: (Ephes. 1.) elegit nos in ipso, ut essemus sancti et irreprehensibiles" etc. Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus .... Consoletur nos in tentatione praedestinationis, ... quod promissiones Dei sunt universales fidelibus. Ebrard, der hier auf Calvin sehr übel zu sprechen ist, findet diese Erklärung ganz biblisch und richtig; er findet also darin „eine blos relative Prädestination zur Seligkeit oder Verdammniß, wonach Gott alle diejenigen, welche er vermöge seiner Präscienz als solche erkannt hat, die zum wahren Glauben kommen und darin verharren werden, in Christo und als Glieder Christi zu Erben des ewigen Lebens bestimmt hat" (a. a. O. S. 710, 711.). Indeß so sehr nahe steht doch hier die helv. Confession der Lehre der Lutheraner nicht, daß sie gewissermaßen auch eine praedestinat. ex praevisa fide lehrte, wie sie das denn auch mit keinem Worte andeutet. Sie mildert allerdings das calvinische Dogma bedeutend, indem sie eine Erwählung nicht blos in und durch, sondern propter Christum lehrt und so Christum als causam impulsivam externam zu betrachten scheint; indem sie ferner, wenigstens auf dem Gebiete der Berufenen, eine Universalität der göttlichen Gnade anzunehmen scheint, wenn sie auch die Verheißungen der Seligkeit, wie billig, nur den Gläubigen gelten läßt, insonderheit aber, indem sie zum Object der Erwählung nicht die sittlich unterschiedslose Gesammtheit der Gefallenen macht, sondern die schon Christo durch den Glauben Einverleibten, wodurch sie die bedenkliche Frage, warum Gott einen Theil der Menschen zum Glauben

und zur Seligkeit führt (mit der Antwort, daß er das aus absoluter Willkühr, zur Offenbarung seiner absoluten Machtvollkommenheit im Begnadigen wie im Bestrafen thue) ganz umgeht, und von der Erwählung dann so redet, als ob sie blos in dem ewigen, festen Beschlusse Gottes bestehe, Alle diejenigen, die Christo durch den Glauben einverleibt sind, um Christi willen dem Ziel ihres Glaubens, der Seele Seligkeit, zuzuführen, nicht auch in dem Beschlusse, nur einen genau bestimmten Theil der Erlösungsbedürftigen durch den Glauben zu beseligen. Sie scheint es also so ganz mit der Repetit. Anhalt c. 11. zu halten, welche auf ihrem melanchthon'schen Standpunkte sagt: nec aliam justificationis, aliam electionis causam quaerimus (also nur Gottes Gnade und Christi im Glauben ergriffenes Verdienst), nec vel ex ratione, vel ex Lege, sed ex solo Evangelio de electione judicamus: adeoque totum salvandorum numerum non nisi a posteriori, ex fide nimirum in Chr... aestimamus .... Et praedestinatio proprie non ad numerum, qui in Deo mentis est actio, sed potius ad consilium liberrimae ipsius voluntatis referri debet. Ad consilium, inquam, seu propositum ... de unico illo, eodemque modo recipiendi homines post lapsum in gratiam, sine prosopolepsia, per et propter solum Filium Mediatorem, vera fide apprehensum. Allein bei diesem geflissentlichen Herumgehen um die Sache bleibt doch die helvetische, von dem hier gern vermittelnden Bullinger verfaßte Confession hier immer noch mehr reformirt als lutherisch gesinnt, indem sie nicht von vornherein eine Universalität der göttlichen Gnade annimmt, sondern ganz absolutistisch und partikularistisch gleich von einer partikularen Gnadenwahl in der Kirche ausgeht (elegit libere ... sanctos, quos vult salvos facere in Chr.), indem sie art. 8. Gottes Willen irgendwie mit dabei sein läßt, wenn der Mensch verloren geht, und art. 9. sogar fast wieder die Electio als die causam fidei zu betrachten scheint, indem sie sagt: Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua electis suis, secundum mensuram, et quando, cui, et quantum ipse vult, donat, und zwar mit Berufung auf Act. 13: Et crediderunt, quotquot erant ordinati ad vitam. Indeß sehen wir aus dieser so weit verbreiteten Confession doch immer, daß das

calvin'sche Prädestinationsdogma in seiner Strenge nicht für ein nothwendiges Glied der reformirten Orthodoxie angesehen wird. Und ebendies erhellt auch aus den Art. Anglic., welche die reprobatio ganz übergehen, aus dem ganz von der Prädestination schweigenden Cat. Heidelb. und aus der Conf. March., die im 14. art. mit der Conf. Anh. dem Dogma die ganz tröstliche Wendung giebt, als ob dasselbe eben blos zeige, daß Gott von Ewigkeit aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit zum ewigen Leben verordnet und auserwählt habe alle so an Christum beständig glauben ꝛc., und die mit den Lutheranern ein absolutes Verwerfungsdecret bestimmt verwirft und auch nicht gegen deren wahre Lehre verstößt, wenn sie dasselbe mit der electio propter fidem praevisam thut.

Die Arminianer sind hier die erklärten Gegner Calvin's; sie verwerfen das decretum absolutae reprobationis aut inpromeritae indurationis aufs bestimmteste, verstehen unter dem ewigen Rathschlusse Gottes ein decretum praedestinationis ad salutem (quod tantundem valet atque si diceres, deus decrevit homines salvare sub conditione fidei), und lehren, vocationem efficacem esse ab eventu potius, quam a sola intentione dei sic dicta, und daß Gott Alle, die er berufe, ernstlich berufe und zum Glauben zu führen suche. Conf. Rem. 17. Sie lehren also eine vocationem universalem et sufficientem, und daß dann die Electio den Gläubigen und Bekehrten zu Theil werde.

Die Socinianer bestreiten ebenfalls die absolute Prädestination mit Gründen der Schrift und der Vernunft aufs entschiedenste, wie sie das bei ihrer Ansicht von der menschlichen Freiheit gar nicht anders können, und erklären rund heraus: Praedestinatio dei in script. aliud nihil notat, quam dei ante conditum mundum de hominibus decretum ejusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam, eos vero, qui in eam credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset (Cat. Racov. qu. 440), worin wir ihnen natürlich nicht beistimmen können wegen unserer ganz andern Lehre von der Rechtfertigung. Dabei sagen sie (Soc. Prael. theol. a. a. O. I, 558.), daß ein Unterschied zu machen sei inter electionem infirmiorem magisque communem (der bloßen Berufung) und elect. firmiorem magisque propriam, utramque vero non

ex solo Dei proposito, sed ex eventu pendere et in utraque requiri hominis voluntatem et factum. Auch lehren sie dort, Electos ab electione excidere non posse, donec sunt electi, hoc est vitam degunt Evangelio dignam, weshalb unsere Polemiker (Bechmanni theol. polem. p. 723 ff.) ihnen vorwerfen, daß sie eine electio mutabilis et revocabilis statuiren. Merkwürdig aber ist, was Socin anderwärts (p. 604.) von dem Verlust der Justification sagt: possumus tamen .... denuo justificari. Verum iterata poenitentia ista non in nostra potestate est, sed Deus, ut eam habere possint, illis concedit, quibus vult ipsique videtur. Es ist das einer von den Widersprüchen, deren der Socinianismus mehrere begeht.

Die Katholiken haben auf dem trid. Concil (Sess. 6) blos erklärt, daß der Mensch seiner Erwählung nie ganz gewiß sein könne (cap. 9. u. 12.), daß er auch aus dem Gnadenstande wieder herausfallen könne (13. u. 15.), und can. 17. es verdammt, si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non gratiam accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum. Später aber haben sie in dem Jansenismus die Lehre von einer absoluten Prädestination ziemlich bestimmt verworfen und hinlänglich gezeigt, daß sie (mit der griechischen Kirche) nur eine durch die sittliche Würdigkeit des Menschen bedingte universale Vorherbestimmung zur Seligkeit lehren und also auch hier wieder die guten Werke mit einmengen und darum die Erwählung ungewiß machen, wie die Socinianer.

Gehen wir nun zur Lehre der lutherischen Kirche über, so wissen wir, daß Melanchthon, anfangs auch deterministisch gesinnt, seit der Kirchenvisitation von 1527 die Freiheit des menschlichen Willens wenigstens so weit vertheidigt, daß Gott nicht mehr als eine Ursache der Sünde erscheinen kann, und daß er das auch im 19. Art. der A. C. (de causa peccati) thut, wo er aber doch den frühern absoluten Standpunkt noch nicht ganz überwunden zu haben scheint, indem er dort als die Ursache der Sünde zwar den verkehrten Willen der Bösen und des Teufels nennt, aber mit dem Bemerken: „welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sie von Gott zum Argen wendet" — eine Bemerkung, die er

in der Variata weggelassen hat. Und ebenso sprechen dafür auch die Worte im 6. Art.: per verbum et Sacr. ... donatur Spir. S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, die allen Orthodoxen einer Erklärung bedürftig zu sein scheinen. Später aber hat Melanchthon immer mehr die Lehre ausgebildet und in der lutherischen Kirche herrschend gemacht, welche die Form. Concord. in ihrem 11. Artikel (de aeterna Praedestinatione et Electione Dei) symbolisirt und gegen die Calvinisten vertheidigt hat. Diese Lehre der F. C. aber klar und bündig darzustellen, ist nicht gerade leicht, da sie dort selbst noch der gehörigen wissenschaftlichen Durchbildung ermangelt und diese erst seit Gerhard erfahren hat, woher es auch kommt, daß sie sich fast bei jedem Symboliker anders ausnimmt. Am besten wird es sein, wenn wir uns vorerst an die Hauptsätze der Epitome halten, nämlich:

1. Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aet. electionem Dei.

3. Dei Praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat .... Sed praescientia Dei disponit malum et metas illi constituit, quousque progredi ... debeat etc.

4. Praedestinatio vero, seu aet. Dei electio, tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit etc.

5. Haec Dei praedest. non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei etc.

6. Verbum autem Dei deducit nos ad Christum, is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt etc.

7. Chr. vero omnes peccatores ad se vocat ... et serio vult, ut omnes homines ad se veniant etc.

9. Vera igitur sententia de praedest. ex Evangelio discenda est, in quo docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quemquam perire etc.

11. Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur: sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei ... contemnant etc.

12. Huc usque homo pius in meditatione huj. art. tuto progredi potest ... Verbum Dei nobis Christum librum vitae proponit: is nobis per Evangelii praedicationem aperitur .. sicut scriptum est: (Rom. 8, 30.) quos elegit, hos vocavit. In Chr. igitur electio aet. Dei Patris est quaerenda. Is in aet. s. consil. decrevit, quod praeter eos, qui Filium ejus agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit.

13. Interim tamen summo studio in eo laboremus, ut ... vocationem nostram firmam faciamus (2. Petr. 1, 20.).

14. Negamus, quod non sola Dei misericordia et sanct. Chr. meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae.

In diesen Sätzen wird also zuerst anerkannt, daß es eine ewige Prädestination giebt, aber nicht eine zweifache, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß, sondern eine solche, die (nach Röm. 8, 29. Ephes. 1, 5. 11.) mit der Electio aet. identisch ist (wobei freilich nicht bedacht wird, daß das Nichterwähltsein dann doch ohne Weiteres die reprobatio zur Folge haben muß). Dann wird erinnert, daß diese nirgends genauer definirte Prädestination oder Election nicht etwa mit Gottes Allwissenheit zusammenfalle, in der Weise, daß, was Gott vorherwisse, von ihm selber prädestinirt sei und nothwendig eintreten müsse, noch auch ihren Grund in einem absoluten, durch keine Rücksicht bestimmten Willensbeschlusse Gottes habe, nach dem ein Theil der Menschen selig werden, der andere verdammt bleiben soll, blos zur Offenbarung der göttlichen Machtvollkommenheit, sondern vielmehr allein in dem uns geoffenbarten Erlösungsrathschlusse Gottes, daß allen sündigen Menschen durch Christum in gleicher Weise die Erlösung und das ewige Leben durch eine kräftige Berufung wieder angeboten und denen, die dies Anerbieten im Glauben ergreifen, des heil. Geistes Beistand zur Bewahrung des seligmachenden Glaubens bis ans Ende gewährt werden

soll. Joh. 3, 16. 1. Timoth. 2, 4. 2. Petr. 3, 9. Bei diesem allgemeinen Erlösungsrathschluß bleibt dann die Epitome stehen, sagend, daß uns mit ihm Alles geoffenbart sei, was wir von der Prädestination zu wissen nöthig haben. Daraus würde dann aber consequenter Weise folgen, daß es demnach kein ewiges absolutes Verwerfungsdecret geben kann, noch eine (doppelte) Prädestination, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß, sondern eben nur jenes allgemeine Erlösungsdecret, aus dem zunächst nur eine praedestinatio ad salutem universalis sich ergiebt, nämlich eine von vornherein generelle, durch die menschliche Freiheit hypothetisch und durch den Gebrauch derselben speciell und ungleich werdende, die von unsern Dogmatikern Electio seu Praedest. latius sic dicta genannt und als das aet. Dei decretum definirt wird, quo Deus ex immensa sua misericordia hominibus omnibus Mediatorem mittere et offerre, omnibus etiam, qui non repugnaturi essent, fidem per verb. et sacram. conferre, credentes omnes justificare ... renovare ... salvare constituit (Baier, p. 858 f.). Eben darum kann dann aber auch das, was man im engern Sinne das decretum electionis nennt, nur ein auf jenem beruhendes und so durch dasselbe bedingtes (conditionatum) sein, welches wir zu definiren hätten als den ewigen Beschluß Gottes, daß Alle, aber auch nur die, welche die Berufung zu Christo empfangen, Kinder und Erben des ewigen Lebens werden sollen, wenn sie diese Berufung gläubig annehmen und in ihrem Glauben an Christum bis ans Ende beharren. (Vergl. Nr. 12. im 11. Art. der Epitome.) Das Decretum reprobationis ist dann aber wieder durch dieses bedingt, und von ihm eigentlich nur die Kehrseite.

Und so käme denn, nach Maßgabe der Epitome, die evangelische Lehre von der Prädestination in der Hauptsache darauf hinaus, daß Gott aus unendlichem, freiem Erbarmen im Hinblick auf das Verdienst Christi von Ewigkeit her die Seligkeit Aller durch den Glauben an Christum will und seine göttliche Gnade zu diesem Glauben allen Menschen ohne Unterschied (mittelst des Evangelii) ernstlich anbietet, aber Keinem aufzwingt, daher sie eine gratia resistibilis ist.

Fürwahr eine Lehre, von der man nicht recht einsieht, wie sie sich in dieser Fassung noch sehr von der arminianischen unterscheiden

soll, nach der es bekanntlich keine praedestinatio certarum personarum, keine ewige specielle Gnadenwahl, sondern nur ein decretum praedestinationis ad salutem giebt, quod tantundem valet atque si diceres, deus decrevit homines salvare sub conditione fidei (Apol. Conf. Remonstr. p. 102. Conf. Rem. 17, 2.).

Allein, wenn wir nun sehen, daß fast alle ältern Dogmatiker der luth. Kirche neben einem solchen decretum electionis im arminianischen Sinne (neben einer solchen Electio seu Praedestinatio latius sic dicta) doch noch eine eigentliche (strictius sic dictam), ewige specielle und partikulare Gnadenwahl statuiren, kraft deren gewisse Personen von Ewigkeit her durch einen unveränderlichen Beschluß Gottes zum ewigen Leben auserwählt sind —: so müssen doch wohl in der F. C. einige, von uns noch nicht berücksichtigte, Aeußerungen und Erklärungen vorkommen, die zur Annahme einer solchen Gnadenwahl Anlaß geben. Und in der That finden sich solche Aeußerungen schon in der Epitome, nämlich §. 4. des elften Art., wo es heißt: Praedestinatio vero, seu aeterna Dei electio, tantum ad bonos et dilectos filios dei pertinet; et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. Denn hiernach giebt es entweder geliebte Kinder Gottes allein schon kraft ihrer ewigen Erwählung, oder es sind unter ihnen Die gemeint, welche die Gnade Gottes annehmen; und bei diesen kann die Ursache ihres Heils doch nur dann allein in ihrer aeterna electio liegen, wenn man wieder annimmt, daß Gott nur auf gewisse Menschen bessernd einwirkt. Aber noch weit auffallender sind manche Erklärungen, welche die Verfasser der F. C. in dem ausführlichern Artikel der Solida Declaratio thun. Hier sieht man ziemlich deutlich, wie sehr es ihnen bei allem guten Willen, durch eine nicht anders als rationell zu nennende Schrifterklärung[2]) die Universalität des göttlichen Rathschlusses zur Beseli-

2) Vergl. den bei ihnen gewiß merkwürdigen Grundsatz: Quidquid enim scriptum est (ut Ap. Rom. 15, 4. testatur), in doctrinam nostram

gung der Menschen und die Bedingtheit des Verwerfungsdecretes zur Anerkennung zu bringen, doch an Kraft und Muth fehlt, auch die Bedingtheit des Erwählungsdecretes zu behaupten und so mit dem Absolutismus und Partikularismus förmlich zu brechen. Einerseits dringen sie nämlich mit allem Nachdruck darauf, daß wir immer den Glauben an Gottes allgemeine Vaterliebe festhalten sollen, und versuchen es selber, uns vom Standpunkte dieses Glaubens aus einen beruhigenden Aufschluß über die beiden Fragen zu geben, warum nun doch nicht Alle die Berufung erhalten und auch viele Berufene nicht auserwählt sind; denn sie sagen: „wenn nun doch viele Menschen und Völker nicht zur Kenntniß des Evangelii kommen, so geschehe das nicht etwa, weil Gott einmal ihre Seligkeit nicht wolle, sondern nur darum, weil er seine besondern, guten, uns freilich verborgenen Gründe habe, ihnen zur Strafe das Licht des Evangelii zu entziehen; und wenn dann viele Berufene nicht zum wahren Glauben kommen oder nicht darin beharren, so sei die Ursache davon auch nicht in Gottes Vorherwissen oder Vorherbestimmung zu suchen, sondern in ihrem verkehrten Willen [3]).“ Anderseits aber können sie sich doch noch nicht von dem Begriffe einer ewigen speciellen Gnadenwahl trennen, indem sie immer wieder lehren, daß gleich von Ewigkeit her nur ein kleiner Theil der Menschen, der in nichts besser sei, als der andere, aus bloßer Gnade von Gott zum ewigen Leben auserwählt worden sei und auch nur dieser auserwählte Theil, unter welchem Gott jeden Einzelnen von Ewigkeit her als einen wahrhaft Gläubigen kenne, die Berufung zum christlichen Glauben empfange und Gottes Beistand bei der Besserung erfahre. S. Sol. Declar. p. 798: Aeterna electio .... pertinet tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et or-

---

scriptum est, ut per patientiam et consolationem scripturae spem habeamus. Quodsi nobis per scripturam consolatio illa vel enervatur vel eripitur: certo certius est, scripturam contra sententiam et mentem Spir. S. explicari et intelligi. Solid. Declar. p. 822. Vgl. Krause, Progr. de Rationalismo ecclesiae nostrae in doctrina de praedestinatione. Regiom. 1814.

3) Sol. Declar. p. 813.

dinati sunt, priusquam mundi fundamenta jacerentur etc. Eph. 1, 5. — p. 799: Aeterna vero electio Dei non tantum praevidet et praescit electorum salutem, sed ex clementissima Dei voluntate et beneplacito in Chr. Jesu causa est, quae nostram salutem et quae ad eam pertinent, procurat, efficit, juvat, promovet. Et quidem in ea divina praedestinatione aeterna nostra salus ita fundata est, ut etiam inferorum portae adversus eam praevalere nequeant. Scriptum est enim: (Jo. 10, 28.) Oves meas nemo rapiet etc. Et alibi: (Act. 13, 48.) Crediderunt, quotquot ad vitam aeternam erant ordinati (bei den Calvinisten eine Hauptbeweisstelle für ihr decretum absolutum!). — p. 803: Decrevit Deus, quod eos, quos elegit, vocavit, justificavit, in altera vita salvos facere et aeterna gloria ornare velit. Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione, non tantum in genere salutem suorum procuravit, sed etiam omnes et singulas personas electorum (qui per Chr. salvandi sunt) clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit, quod eo modo (quem jam recitavimus) ipsos per suam gratiam — — salutis aeternae participes facere velit. — p. 808: Ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet, atque convertat, atque omnes illos, qui Chr. vera fide amplectuntur, justificet atque in eos aeternam salutem conferat. Gewiß, in diesen Stellen ist ziemlich deutlich gesagt, daß man erst erwählt sein muß, wenn man zum beseligenden Glauben kommen soll, und daß zum ewigen Leben nur Die gelangen, die Gott von Ewigkeit her aus besonderer Gnade dazu auserwählt hat, daß sie zum christlichen Heil gelangen sollen, diese einmal Auserwählten aber selig werden, trotz Teufel und Hölle. Und so reden denn die ältern Dogmatiker mit Recht von einer aeterna electio strictius sic dicta, die da particularis und immutabilis seu irrevocabilis sei (Baier, a. a. p. 857.), und die chursächsischen Theologen machen den hessischen und churbrandenburgischen auf dem Colloquio Lipsiensi (1631) mit Recht das Zugeständniß: „daß Gott von Ewigkeit her in Christo nicht alle, sondern etliche Menschen zur Seligkeit erwählt habe und daß er die Zahl und Namen derselben wohl, aber auch nur allein kenne; daß er keine Ursach oder

Anlaß solcher Erwählung in den Erwählten selbst gefunden, auch keine erste heilsame Neigung, Bewegung oder Einwilligung zum Glauben, sondern daß alles das Gute, so in den Auserwählten ist, aus der pur lautern, freiwilligen Gnade Gottes herfließe, und daß die Auserwählten zwar eine Zeitlang aus der Gnade fallen können, aber nicht finaliter." Ja, es hat selbst Guerike jedenfalls recht, wenn er in seiner Symbolik p. 351. sagt, daß die lutherische Kirche ebenso, wie die reformirte, eine unbedingte, absolute Vorherbestimmung annehme, aber den Begriff derselben blos auf die Auserwählten beschränke — und so das Unbedingte in dem Verdammungsrathschlusse leugne. Denn darin geht er zwar weiter als die ältern Dogmatiker, die im Gegentheil dem Electionsdecret den Schein des Absoluten zu nehmen suchen, indem sie es mit Gottes Vorherwissen, mit seiner praevisio fidei, in Verbindung bringen und es daher definiren als aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit (Hollaz Exam. theol. p. 604) [4]. Aber jedenfalls urtheilt er richtiger und unbefangener. Denn abgesehen davon, daß jene sich in einem Zirkel bewegen, wenn sie die electio durch die praevisio fidei bedingt sein lassen und sie dann doch auch wieder als die Ursache des Glaubens darstellen, so fragt es sich auch sehr, ob sie die F. C. auf ihrer Seite haben, wenn sie die Präscienz Gottes gerade in der Weise und in der Absicht hier hereinziehen. Denn diese ist gewiß weit davon entfernt, dem Electionsdecrete irgend einen andern Grund als eben die unendliche Gnade Gottes in Christo unterzulegen oder es für ein irgendwie bedingtes zu erklären (obwohl letzteres aus andern Sätzen wohl gefolgert werden kann), und insonderheit erklärt sie auch von der Präscienz Gottes, daß sich diese zwar auf Alles erstrecke, aber in keinem Causalnexus mit der aeterna electio stehe.

---

4) Ex praevisa fide meritum Chr. finaliter apprehendente ad vitam aeternam electi sumus. Aliud est, eligi propter fidem, ceu causam promerentem sive promoventem, et aliud eligi sub conditione fidei, ceu medio et organo receptivo meriti Chr. ab aeterno praeviso et in tempore divinitus donato et admisso (!). Non prius, sed posterius adserimus. Quenstedt Th. did. pol. II. p. 52.

Ist es nun aber so, daß die F. C. auch eine ganz eigentliche ewige und particulare Gnadenwahl statuirt, obschon sie ganz entschieden dem Universalismus, der Lehre von einer Allen zu Theil werdenden, aber widerstehbaren Gnade huldigt: nun, so wolle man doch ja nicht weiter behaupten, daß es ihr keineswegs hier an Klarheit und Consequenz fehle! An dieser fehlt es ihr in dieser Lehre fast überall, wie das auch die ältern Dogmatiker gefühlt und deshalb eben ihre Zuflucht wieder zur göttlichen Allwissenheit genommen haben, um das Electionsdecret auch als ein bedingtes darstellen zu können und es so mit dem Erlösungsdecret in Einklang zu bringen. Denn war es den Verfassern der F. C. einmal so sehr um die Bedingtheit des Verwerfungsdecretes zu thun, dann mußten sie auch offen und frei eine Bedingtheit des Erwählungsdecretes anerkennen und den Begriff einer ewigen partikularen und speciellen Erwählung geradezu aufgeben, oder wenigstens bei der einfachen Erklärung stehen bleiben, mit der sie, wie wir oben gesehen haben, in der Epitome schließen, indem sie uns auf jenen ewigen Rathschluß Gottes verweisen, nach welchem er allen Denen seine Gnade zur Besserung und einst das ewige Leben geben will, die sich im Glauben an Jesum Christum, den für alle Welt verordneten Heiland, anschließen und beständig halten. Denn mit Recht sagen sie dort: huc usque homo pius in meditatione hujus articuli tuto progredi potest. So aber machen sie fast in einem fort den Grundsatz geltend, daß der Rathschluß Gottes über die Beseligung der Menschen durch Christum ein universeller sei, und nebenbei reden sie doch auch wieder von einem aeternum decretum electionis particulare und immutabile, durch das also doch Diejenigen, auf die es sich nicht bezieht, ohne Weiteres von der Seligkeit ausgeschlossen werden. Setzen sie also damit in Gott nicht dennoch zwei contradictorias voluntates? Oder kann wohl der Widerspruch zwischen beiden dadurch gelöst werden, daß mit unsern ältern Dogmatikern der eine als voluntas antecedens, der andere als consequens betrachtet wird, wenn eben dieser andere auch ein ewiger, und überdies ganz unbedingter ist? Muß man da nicht vielmehr bei dem ersten, mit den Calvinisten, an einen nicht ernstlich gemeinten (voluntatem non seriam) denken? Und wenn wir nun von Natur Alle in gleicher Schuld und Verdammniß sind, ein Theil von uns aber aus lauter Gnade zum ewigen Leben aus-

erwählt wird, der andere aber nicht einmal die Berufung zu Christo empfängt: kann da wohl noch von einer allgemeinen Vaterliebe Gottes die Rede sein? Oder ist es etwas Anderes als Partikularismus, wenn man das Wort der Schrift: (Hosea 13, 9.) „Perditio tua ex te est, Israel, tantummodo in me salus tibi", auch auf Erwählung und Nichterwählung, auf Berufung und Nichtberufung anwendet? — Uebrigens aber mußten auch die Verfasser der F. C., wenn es ihnen so sehr um die Bedingtheit des Verwerfungsdecretes und um die gratia resistibilis zu thun war, ihre Ansicht von des Menschen freiem Willen ändern. Denn soll der durch die Erbsünde verderbte Mensch in geistlichen Dingen gar kein liberum arbitrium haben, nicht einmal als bloße Disposition zum Guten oder als eine geringe natürliche Empfänglichkeit für die Gnade; soll es ihm geradezu von Natur unmöglich sein, der Gnade einmal nicht zu widerstehen: — nun, dann kann doch wohl darin, daß er ihr widersteht, nicht die Ursache seiner Verdammniß liegen, und dann können doch wohl am Ende nur Die gebessert und selig werden, an denen die Gnade zieht, ohne zu ermüden, an denen sie sich also als irresistibilis zeigt, während die Andern ungebessert bleiben, weil sie an ihnen ermüdet? Soll also das Verwerfungsdecret ein bedingtes sein, dann mußte auch dem Menschen wenigstens eine facultas applicandi se ad gratiam zugesprochen und so zugleich die Möglichkeit eines momentanen Nichtwiderstehens und damit der gratia resistibilis klar herausgestellt werden, was keineswegs durch die bloße Behauptung geschehen ist: etsi Deus hominem non cogit, ut convertatur (qui enim semper spiritui s. resistunt ... hi non convertuntur), attamen trahit hominem, quem convertere decrevit, sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat etc. Aber ebenso durfte es dann auch nicht als ein Irrthum verworfen werden, wenn einer glaubt, quod non sola Dei misericordia et sanctiss. Dei meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aet. elegerit. F. C. p. 621. 821.

Haben sich nun die Verfasser der F. C. in dem hier besprochenen Artikel manchmal widersprochen und sich Aeußerungen entschlüpfen lassen, durch die man auf das calvinische Dogma zurückgeführt werden kann, so bleibt doch immer gewiß, daß sie eigentlich

keine andere Lehre haben aufstellen **wollen**, als die von der Universalität des göttlichen Gnadenrathschlusses und von der Bedingtheit des göttlichen Verwerfungsdecretes, und darnach hat nun die theologische Wissenschaft ihren Artikel im Einzelnen zu berichtigen.

Achter Abschnitt.

Von den Sacramenten.

§. 26.

Von den Sacramenten im Allgemeinen. Katholische und lutherische Lehre.

Zu den Gnadenmitteln, durch die Gott den Einzelnen seinen heil. Geist und seine Gnade in Christo mittheilt, gehören auch, außer dem göttlichen Worte, nach protestantischer und katholischer Ansicht, einige mysteriöse kirchliche Handlungen oder Ceremonien, die in der abendländischen Kirche, gemäß der in der Vulgata vorkommenden Uebersetzung des Wortes *μυστήριον*, Sacramente genannt worden sind. Die Katholiken zählen deren sieben, die Protestanten nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, welche beiden auch schon in der alten Kirche den Mittelpunkt der andern gebildet haben und heute noch in der katholischen den ersten Rang behaupten.

Nachdem man in der alten Kirche anfangs eine Menge heiliger Handlungen und Gebräuche wegen ihrer mystischen Bedeutung Mysterien oder Sacramente genannt hatte, wurde zuerst von Augustinus der Begriff eines Sacramentes näher dahin bestimmt, daß es sei ein signum rei sacrae oder invisibilis gratiae forma visibilis (de civit. Dei 10, 5.), worin beides, das äußere Zeichen und die innere geistliche Gnadengabe, durch ein ausdrückliches göttliches Wort mit einander verbunden sei (Tract. in Joh. 80: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum) und zwar, um uns das Heil in Christo, die Gnadengabe, nicht nur zu ver-

sinnbildlichen, sondern auch mitzutheilen (Enarrat. in Ps. 73: Sacramenta N. T. dant salutem, sacram. V. T. promiserunt salutem). Und diesen Begriff haben denn die Scholastiker beibehalten, aber zugleich noch weiter entwickelt und genauer festgestellt, insbesondere Petrus Lombardus und Thomas Aquinas. Ersterer stellte in s. Sentent. lib. 4, dist. 1 fest: Sacram. proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat; non ergo significandi tantum gratia instituta sunt, sed etiam sanctificandi, und entschied sich darum für sieben Sacramente; Letzterer aber fügte die nähere Bestimmung bei (Summa III, qu. 62, 1.): Necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare.... Et dicendum est, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur affectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus.... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant. Doch um die Meinung fern zu halten, die später Duns Scotus vertheidigte, als ob die göttliche Wirksamkeit mehr neben dem Gebrauch der Sacramente hergehe, erklärt er weiter 62, 4: Ponendo, quod sacram. est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.... Illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus, quae operatur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. — 62, 5: Oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.

Im Anschluß an diese scholastischen Begriffsbestimmungen sprechen sich nun die symbolischen Bücher der Katholiken über das Wesen, die Kraft und Bedeutung der Sacramente so behutsam aus,

daß es zu einer offenen Differenz zwischen uns und ihnen erst über die Zahl und Wirkung der Sacramente kommt. Das Concil. Trid. sess. 7. lehrt im prooem: ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione ... promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctiss. Ecclesiae Sacramentis agere, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur. Es knüpft also die Lehre von den Sacram. sogleich an die von der Rechtfertigung an und betrachtet sie dieser gemäß als Rechtfertigungs- und Heiligungsmittel zugleich. Ohne aber die katholische Lehre hierüber im Zusammenhange darzustellen, geht es dann gleich zur Zurückweisung der Gegenlehre (insbesondere der reformirten) über, indem es 13 Canones aufstellt, von denen der erste behauptet, daß es sieben Sacramente gebe, die alle von Christo selber eingesetzt seien, der zweite, daß ein Unterschied zwischen den Sacramenten des A. T.'s und denen des N. T.'s sei [1]), und der sechste dahin lautet: Si quis dixerit, Sacram. novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam chr. professionis ... anathema sit. Der Catech. Rom. aber giebt (Lib. II. c. 1.) eine auf Augustin basirte ausführliche Begriffsentwickelung, worin er hervorhebt, daß die Sacramente zunächst sacra oder mystica signa seien, quae specie quadam et similitudine id nobis declarant, quod Deus in animis nostris sua virtute efficit, aber nicht blos signa significantia, sondern, zum Unterschied von andern Sinnbildern, symbolischen Handlungen und den Sacramenten des A. T.'s, signa, quae effi-

---

1) Seit dem Concil zu Florenz war es Regel, denselben mit Augustin (s. oben) darein zu setzen, daß die des A. T.'s die Gnade vorgebildet hätten, die des N. T.'s sie mittheilten, oder da jene doch auch einigermaßen Gott wohlgefällig gemacht haben, daß dies bei ihnen geschehen sei ex opere operantis (per modum meriti, propter bonum motum seu devotionem in suscipiente), hier es aber ex opere operato geschehe. Der Catech. Rom. p. 477 bleibt bei der ersten Distinction stehen.

ciendi etiam vim haberent, worauf es dann p. 467. (bei Danz) heißt: Quare ut explicatius quid Sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione, sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

Bleiben wir also bei dem hier über das Wesen, die Kraft und Bedeutung der Sacramente Gesagten stehen, so liegt darin noch nirgends ein directer Widerspruch mit der lutherischen, jedenfalls etwas anders gemeinten Lehre offen zu Tage, wohl aber kommen darin ein paar Anstoß erregende Ausdrücke vor, von denen man vermuthen kann, daß sie absichtlich gebraucht sind, um der katholischen Ansicht von einer mechanischen, magischen Wirkung der Sacramente ex opere operato Vorschub zu leisten. Doch, wie gesagt, offen und direct thun sie das nicht. Das was zunächst den Ausdruck des Katechismus anlangt, daß die Sacramente die Kraft haben, Heiligkeit und Gerechtigkeit zu bewirken (efficiendi), so wird dafür auch wieder der andere: exhibent et conferunt gratiam, gebraucht, und daß damit die Sacramente nicht als causae efficientes der Gnade (die die Gnade erwirken), sondern immer nur als causae instrumentales (durch welche die Gnadenapplication bewirkt wird) dargestellt werden sollen, ist wenigstens ausdrückliche Lehre des Thomas Aquinas. Ebenso weist dann der Ausdruck des 6. Canons des Conc. Trid., quod Sacram. gratiam continent zwar auf die thomistische Ansicht von einer den Sacramenten inwohnenden virtus spiritualis, zu rechtfertigen und zu heiligen hin, aber nicht auf eine, wie Luther es darstellt[2]), in den irdischen Elementen, sondern nur auf eine in der ganzen Sacramentshandlung (in der Form und Materie derselben zugleich) liegende Kraft (wie sie ja auch in der praedicatio und lectio, nicht in den Buchstaben und Sylben des göttlichen

---

2) Art. Smalc. p. 329: Quare non sentimus cum Thoma et Monachis Praedicatoribus seu Dominicanis, qui verbi et institutionis Dei obliti dicunt, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto et Minoritis .... qui docent, Baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis etc.

Wortes liegt), und die ganze Tendenz, die der 6. Canon gegen die scotistisch-calvinische Lehre hat [3]), scheint außerdem dafür zu sprechen, daß auch durch das continent blos die calvinische Vorstellung von einer virtus Spiritus extrinsecus accedens zurückgewiesen und von den Sacramenten gesagt werden soll, daß sie die Kraft zu rechtfertigen und zu heiligen kraft ihrer göttlichen Einsetzung in sich selber, in der Verbindung des Wortes mit dem Zeichen haben und sie nicht erst durch eine besonders hinzukommende Wirksamkeit des heil. Geistes oder durch unsern Glauben bekommen. Indessen ganz unstatthaft ist deshalb die Vermuthung nicht, daß die katholische Kirche schon hierbei den Hintergedanken gehabt hat, die Kraft sei eine in den Elementen bleibende; nur läßt es sich nicht beweisen, und darum gehen denn auch viele alte protest. Symboliker über jene Ausdrücke mit Stillschweigen hinweg.

Anders verhält es sich dagegen mit dem, was jene Kirche von der Wirkung der Sacramente lehrt, daß die Gnadenwirkung nicht von dem Glauben des Empfängers abhänge, sondern ex opere operato erfolge, vorausgesetzt, daß der Priester das Sacrament mit Intention verrichte; denn dies widerspricht, wörtlich wenigstens, der protest. Lehre von dem Glauben, als der conditio sine qua non einer gesegneten Wirkung. Concil. Trid. sess. 7. can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. — can. 11: si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anath. sit. — Cat. Rom. 2, 5, 237 (bei Danz): Sed quamvis Deus Sacramentorum autor et dispensator sit, ea tamen non per Angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit. .... Atque hi quidem Ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut sive boni sive mali sint, modo ea forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper Eccl. cath. servavit, idque facere proponant, quod

3) *Boener*, Inst. symb. p. 552.

Ecclesia in ea administratione facit, vere Sacramenta conficiant et conferant: ita ut gratiae fructum nulla res impedire possit, nisi, qui ea suscipiunt, se ipsos tanto bono fraudare, et Spiritui S. velint obsistere. Indessen darf man hierbei nicht unbeachtet lassen, daß seit der Reformation die von Melanchthon in der Apolog. p. 203. angeführte Erklärung des ex opere operato, wonach es soviel als sine bono motu utentis i. e. sine fide bedeuten soll[4]), von der katholischen Kirche ganz aufgegeben ist und daß man dort jetzt darunter blos dies verstanden wissen will, daß die Sacramente nicht ex opere operantis sive administrantis und durch die Kraft des Glaubens in den Empfängern, sondern durch die ihnen selber vermöge ihrer göttlichen Einsetzung inwohnende Kraft Gnade wirken, wenn man nicht geradezu dem in ihnen wirksamen heil. Geiste widerstrebt; daher damit nichts anderes gesagt zu sein scheint, als C. A. p. 12: Sacramenta propter ordinationem et mandatum Chr. sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur, und Conf. Helv. II. c. 19: Sicut a dignitate vel indignitate ministrorum non aestimamus integritatem sacramentorum, ita neque a conditione sumentium. Vgl. Bellarm. de sacram. 2, 1: Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis..... Voluntas Dei, quae sacramento utitur, concurrit quidem active, sed est causa principalis. Passio Christi concurrit, sed est causa meritoria, non autem effectiva ... Potestas et voluntas ministri concurrunt necessario, sed sunt causae remotae, requiruntur enim ad efficiendam ipsam actionem sacramentalem, quae postea immediate operatur. ... Voluntas,

---

4) Die Belege zu der frühern Erklärung s. in Chemnitii Exam. Concil. Trid. II, 1. 7. p. 300 f. Baur, p. 429 ff.

fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur ut dispositiones ex parte objecti, non ut causae activae, non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Und so könnten denn auch wir in diesem Sinne sagen, daß die Sacramente ex opere operato kräftig sind. Aber der Zweideutigkeit wegen, und weil von dem trid. Concil von Seiten des Empfängers doch ausdrücklich nur etwas Negatives (non ponere obicem, can. 6.) verlangt und der Glaube, den dasselbe sess. 6, c. 6 allerdings mit zur rechten Empfänglichkeit für die Sacramentsgabe rechnet, auch nicht als fides specialis (divinae promissionis) gedacht, ja dieser sogar für entbehrlich erklärt wird [5]): so bleibt hier immer zwischen unserer und der katholischen Lehre ein Unterschied, und wir thun daher recht daran, wenn wir den Ausdruck ex opere operato ganz zurückweisen. Zuletzt bleibt an ihm immer die Vorstellung von einer magischen Wirksamkeit der Sacramente hängen. Und diese tritt auch noch an zwei andern Punkten hervor, in der Beschreibung der Sacramentsgnade und in der Annahme eines character indelebilis, den gewisse Sacramente der Seele eindrücken sollen. Während nämlich nach protestant. Ansicht durch die Sacramente die Gnade der Sündenvergebung dargeboten wird, und zwar vornämlich zur Stärkung des Glaubens, aber dann auch zur Förderung eines neuen Lebens aus dem Glauben, so sollen nach katholischer Ansicht die Sacramente auch ohne Weiteres (nicht erst durch Belebung des rechtfertigenden Glaubens) heiligen, oder auch, wie Ehe und Ordination, nur eine gewisse Weihe zu einem besondern Lebensberufe geben.

---

5) *Chemnitius* a. a. O. p. 302. Börner, p. 555 f. Baur, der Gegensatz p. 359 f. Besonders ist auch auffallend, daß bei Kindern voluntas, fides (historica) et poenitentia nicht für nöthig erachtet wird; dies läßt um so mehr schließen, daß auch bei den Erwachsenen nicht mehr erfordert wird, als daß sie, den Kindern gleich, der Gnade wenigstens nicht widerstreben, durch den Vorsatz einer Sünde keinen Riegel vorschieben.

Und während die Protestanten zwar auch eine Wiederholung der Taufe verwerfen, so schreiben die Katholiken ihr und der Firmelung und Priesterweihe noch die Kraft zu, der Seele des Empfängers einen character indelebilis aufzudrücken. Conc. Trid. 7, can. 1: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde eae iterari non possunt: anathema sit. Vergl. Catech. Rom. 2, 6, 243: Nam cum Apost. ait (2 Cor. 1, 21 f.): Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris, voce illa: signavit, non obscure characterem descripsit, cujus proprium est, aliquid signare et notare. Est autem Character velut insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest, (quo discernimur ab aliis et ad certas res sive percipiendas sive conficiendas idonei reddimur, §. 244). Es erhellt also daraus wieder, daß die Sacramentsgnade von den Katholiken zwar einerseits sehr verallgemeinert, aber anderseits hoch über die Kraft des göttlichen Wortes erhoben und gewissermaßen magisch wirksam gedacht wird. Während bei uns das Wort Gottes „der Schatz ist, der alle Dinge heilig machet" (Gr. Katech. p. 426.), so sind es dort die Sacramente, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur, und praeterea Sacram. eam vim et efficientiam continent, quae ad intimam animam penetrat. Cat. Rom. p. 474.

Gehen wir nun zur lutherischen Lehre über, so müssen wir hier vorerst einleitungsweise von Luther selber erwähnen, daß derselbe sich gerade hier am wenigsten gleichgeblieben, sondern von einem Extreme fast auf das andere gerathen ist. Im Anfange war er nahe daran, die objective Bedeutung des Sacraments bei einer völligen spiritualistischen Geringschätzung der äußern Zeichen ganz zu verkennen und die Kraft desselben blos in das Wort und in den Glauben zu setzen, daher er damals schrieb, „daß die Sacramente des neuen Bundes nicht die Gnade wirken, die sie bezeichnen" (Walch, 18, 806.), und (bei de Wette 1, 157.): baptismus abluit, non quia fit, sed quia creditur abluere, und: „es liege Alles an dem Worte des Sacraments .... das andere sei lauter Narrenwerk und Trügerei."

Vergl. Schenkel I. S. 397 ff. Aber als dann Carlstadt in ähnlicher Weise anfing, alles geistlich und innerlich zu machen, gingen ihm über diesen Spiritualismus die Augen auf, und ohne sich im geringsten zu erinnern, wie er ihn zuerst mit gepredigt, bestritt er ihn nun so heftig, daß er bald wieder behauptete: „mit den Zeichen werden alle erhalten, die erhalten werden, und wer auf sie poche und sich auf die Sacramente stütze, deß Erwählung werde sich selbst ohne Sorge und Mühe wohl finden.“ (Walch, 19, S. 2304.)

Unsere symbolischen Bücher aber halten in der Bestimmung des Sacramentsbegriffes die reine Mitte zwischen der magischen und spiritualistischen Vorstellung. Sie betrachten die Sacramente als von Gott geordnete Gnadenmittel, stellen sie aber nirgends über das Wort Gottes, noch schreiben sie ihnen eine anderartige, oder höhere oder beseligendere Wirkung als diesem zu. Wenn sie auch von den einzelnen Sacramenten, von der Taufe oder dem Abendmahl insbesondere, manchmal in etwas zu hohen Worten reden und in die äußern Zeichen zu viel hineinlegen, so hat das doch keinen Einfluß auf ihren Sacramentsbegriff im Allgemeinen gehabt. Und an diesen haben wir uns ja zunächst zu halten und nicht hier im Hinblick auf Alles über die Taufe und das Abendmahl in den Symbolen Gesagte einen vollern und erschöpfenderen aufzustellen, eine Aufgabe, die dem Dogmatiker bleibt, und auch von diesem mit aller Vorsicht zu lösen ist, da nicht Alles, was von dem Abendmahl gilt, auch von der Taufe gilt und mit zur Bestimmung des Sacramentsbegriffs herbeigezogen werden kann (vgl. hierzu Baier Compend. p. 746 f.).

Ueber die Kraft und Bedeutung der Sacramente erklärt sich zunächst die A. C. im 13. Art. (unter der Ueberschrift: de usu Sacramentorum) dahin: Docent, quod Sacr. instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis, ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacr. exhibentur et ostenduntur — eine Erklärung, an der die Papisten in ihrer Confutation nichts auszusetzen haben, sondern zu der sie nur erinnern, ut, quod hic in genere de Sacramentis perhibent, speciatim quoque de septem Sacr. Eccle-

siae fateantur. Deshalb wird denn im 7. Art. der Apologie auch nur die Siebenzahl der Sacramente einer Kritik unterworfen (p. 200 ff.), und erst im 12. Art. de missa noch Einiges über den Begriff und rechten Gebrauch der Sacramente beigefügt. Vergl. p. 201: sunt ritus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae. — 267: in Sacram. duo sunt, signum et verbum: verbum in N. T. est promissio gratiae additae, promissio N. T. est promissio remissionis peccatorum. Verbum igitur offert remissionem peccatorum, et caerimonia est quasi pictura verbi seu sigillum. — Art. Smalc. 329: Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum. Quare non sentimus cum Thoma et Monachis Praedicatoribus..... Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse. Und so sind denn hiermit die nothwendigen Requisite eines Sacramentes: 1) ein äußeres sichtbares Zeichen oder eine äußere Ceremonie (auch die materia terrestris genannt), 2) die an das Zeichen geknüpfte göttliche Gnadenverheißung (mitunter materia coelestis genannt), welche die beiden Bestandtheile desselben bilden [6]), und dann 3) das mandatum divinum, der göttliche Befehl, wodurch die Handlung die Form, das Wesen und die Kraft eines Sacraments, einer göttlichen Gnadenhandlung mit uns bekommt.

Achten wir dann weiter auf die Kraft und Bedeutung, die den Sacramenten von den Symbolen zugeschrieben wird, so sollen sie

1) allerdings von unserer Seite feierliche Bekenntnißzeichen unsers Glaubens und feierliche Handlungen zum dankbaren Andenken an Christi Verdienst und Wohlthaten sein, und so mit der Intention gefeiert werden, unsern Glauben dadurch ebenso zu bekennen, als zu stärken. C. A. art. 13. Apolog. 99: ut confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi, sicut Paulus ait: Quoties feceritis, mortem Domini annuntiabitis etc.;

---

6) Worin diese Bestimmungen von denen mancher ältern Dogmatiker abweichen, siehe unten aus einer Bemerkung Baier's.

2) aber sollen sie doch vornämlich und hauptsächlich (nach Gottes Bestimmung) Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns sein, um uns die Vergebung der Sünde zu offeriren und unsern Glauben an dieselbe zu wecken oder zu stärken und zu besiegeln, woraus dann Liebe und Kraft zu allem Guten kommt. Indem sie also die Sündenvergebung wirklich jedem, der sie empfängt, offeriren, d. h. nahe bringen und vermitteln, sollen sie mehr als blos signa significantia (oder Symbole der Gnade), vielmehr signa efficacia und exhibitiva sein. Sie offeriren (ja exhibiren) aber die Gnade der Sündenvergebung jedem einzelnen Genießenden, nicht in mechanischer oder magischer Weise, durch ein äußerliches Naherücken oder inneres Eingießen, sondern ganz so wie das göttliche Wort, welches gelesen oder gepredigt auch eine Kraft Gottes ist selig zu machen, indem sie die allgemeine evangelische Zusage der Sündenvergebung dem einzelnen aufs bestimmteste und kräftigste ertheilen, und ihm so die Sündenvergebung selber so weit exhibiren, daß er sie nur noch durch den Glauben zu ergreifen braucht, indem sie ihn gleichsam in den heiligen Kreis der Lebensgemeinschaft Christi, ins Bereich der erlösenden Gnade und unter die Einwirkung des heil. Geistes bringen, der dann zugleich mit anfängt den Glauben an jene Gnade in ihnen zu wecken und zu stärken. C. A. art. 13: Itaque utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, que credat promissionibus, quae per Sacr. exhibentur et ostenduntur. — Apol. 235: Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio. — p. 267: Verbum igitur offert remissionem peccatorum: et caeremonia est quasi pictura verbi seu sigillum. — p. 268: per haec enim, videl. per verb. et Sacr., operatur Spirit. Sanctus.

Im Grunde also ist die Kraft der Sacramente keine andere, als die des göttlichen Wortes, welches uns hier als der geoffenbarte göttliche Gnadenwille zur lebendigern Veranschaulichung und kräftigern Versicherung der Gnade Gottes in Christo gleichsam sichtbar im Zeichen und Bild vor die Seele tritt und dann zugleich als göttliches Mandat die äußere Handlung sacraments- oder gnadenkräftig macht, so daß diese, wenn sie nur vorschriftsmäßig verrichtet wird, die

Heilsgnade uns offerirt, zusagt und gewiß macht, mag sie von sittlich würdigen oder unwürdigen, von wiedergebornen oder nicht wiedergebornen Geistlichen verrichtet werden. Apol. 268: Sacram. institutum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum. — p. 200: Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus [7]), sicut praeclare dictum est ab Augustino, Sacr. esse verbum visibile. — Art. Smalc. p. 329: Non sentimus cum Thoma .... Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse etc. — Ebendaselbst: Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum. — Catech. maj. p. 538: Inde (ex verbo, quod omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam) quoque Baptismus suam accipit essentiam, ut Sacramenti appellationem mereatur, quemadmodum S. etiam Augustinus docet. Accedat verbum etc. — C. A. art. 8: Sacr. et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. — Apol. 144: Nec Sacr. ideo non sunt efficacia, quia per malos tractantur etc. — Wirken nun aber die Sacramente

---

7) Vergl. dazu Chemnitii Examen II. p. 290: Recte Apologia Aug. Conf. dicit, eundem esse effectum, eandem virtutem seu efficaciam et verbi et sacramentorum, quae sunt sigilla promissionum. ... Sicut igitur evang. est potentia Dei ad salutem omni credenti, non quod magica quaedam vis characteribus, syllabis aut sono verborum inhaereat, sed quia est medium, organon seu instrumentum, per quod Sp. S. efficax est, proponens, offerens, exhibens, distribuens et applicans meritum Chr. .... omni credenti: ita etiam sacramentis tribuitur vis et efficacia: non quod in Sacr. extra seu praeter meritum Chr., misericordiam patris et efficaciam Spir. S. quaerenda sit gratia ad salutem, sed sacramenta sunt causae instrumentales ita, quod per illa media seu organa pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare .. Spiritus efficaciam suam exercere, ad salutem omni credenti.

ganz dasselbe, nur in einer sinnenfälligern Weise, wie das Wort, so wirken sie jedenfalls nicht magisch, sondern moralisch, geistig vermittelnd; bleiben aber doch deshalb etwas Geheimnißvolles, weil sie als Instrumente des heil. Geistes eine göttliche Kraft haben, wie das Wort, und ihre Wirksamkeit in uns auch eine geheimnißvolle ist, wie sich aus der Lehre von der Conversio und der Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes ergiebt. —

Zur rechten schriftgemäßen Verwaltung der Sacramente wird aber von unsern lutherischen Symbolen nicht auf Seiten des Geistlichen die intentio faciendi, quod ecclesia facit mit verlangt, aber es wird auch anderseits nicht, wie in den reformirten Symbolen gesagt, daß dieselbe unnöthig wäre zu einer gnadenkräftigen Sacramentshandlung (Decl. Thorun. 2, 6, 5: Efficacia Sacramenti non pendet ab intentione ministri, modo in ipsa actione seu administratione servetur forma divinae institutionis. Conf. Helv. II, c. 19.). Die altlutherische Dogmatik hat dann hier diese reformirte Antithese mit aufgenommen, weil sie meinte, es werde von den Katholiken eine intentio non tantum respectu actus, sed etiam respectu effectus, qui est finis et terminus, verlangt (Chemnit. p. 307 f.), was aber Bellarmin (de sacram. 1, 27.) ganz in Abrede stellt, indem er erklärt, es werde hier blos die Intention gemeint, zu thun, was die allgemeine christliche Kirche thut und Christus verordnet hat, daß also die Handlung im Ernst als eine sacramentliche verrichtet, und nicht zur Posse und zum Spaß gemißbraucht werde. Und das will auch Luther, wenn er die Taufe eines das Sacrament zum Scherz oder aus Heuchelei empfangenden Juden doch unter der Bedingung für kräftig erklärt, ut nos eundem serio omnique studio baptizaremus. Catech. maj. p. 545. Dabei stellt die F. C. p. 750 über die rechte Form und Handlung des Sacraments die melanchthon'sche Regel auf: Nihil habet rationem Sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam ... Ad eam vero requiritur consecratio, seu verba institutionis; distributio et sumptio ... Et, cum extra hunc usum panis in Missa Pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circum gestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro Sacramento agnoscendus; quemadmodum

etiam aqua Baptismi, si ad campanas baptizandas ... proponeretur, nullam haberet Sacramenti rationem.

Daß die Sacramente nothwendig sind zur Seligkeit, wird in Betreff der Taufe ausdrücklich gesagt C. A. art. 9: quod (bapt.) sit necessarius ad salutem, und erhellt auch in Betreff des Abendmahls daraus, daß das Wort und die Sacramente so oft die Instrumente genannt werden, durch die Gott allein, und sonst auf keine Weise, den Glauben in uns wirkt, und durch die er auf eine geheimnißvolle Weise auf uns einwirkt, auch wenn wir nicht immer merken, wenn und wie. De praesentia enim, operatione et donis Spir. S. non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) judicari debet aut potest: sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione verbi certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Spir. S., per quod in cordibus nostris efficax est et operatur (also auch das Sacrament, als das verbum visibile) F. C. p. 672. — Freilich wirken die Sacramente dieselbe und keine andere Gnade als das göttliche Wort, nur in einer durch das sinnliche Zeichen verstärkten Weise, und sie wirken sie auch nur durch den Glauben, aber deshalb bleiben sie doch immer für uns nothwendig, weil eben der Glaube etwas haben muß, quod credat, h. e., cui innitatur, et qua re suffulta persistat (vergl. Catech. maj. p. 540) und weil wir immer schwache, nicht rein geistige, sondern sinnlich-vernünftige Wesen sind. Vergl. dazu Chemnitii Examen a. a. O. p. 291 f.: Praeterea fides etiam quando statuit promissionem Dei in genere vivam esse, angitur tamen de hac praecipue quaestione, an privatim etiam ad me pertineat? Deus igitur, qui dives est in misericordia, ... non uno tantum modo, per nudum scil. verbum, gratiam suam nobis exhibere voluit, sed infirmitatem nostram voluit certis adminiculis sublevare, institutis scil. et promissioni evangelii annexis sacramentis, h. e. certis signis, ritibus seu ceremoniis, in sensus incurrentibus. Hoc modo Sacram. quoad nos sunt signa confirmantia fidem ... quoad Deum sunt organa seu instrumenta, per quae Deus in verbo, sua potentia et operatione gratiam, promissionis evang. cre-

dentibus exhibet, applicat, obsignat etc.[8]) ..... Necessaria igitur sunt sacramenta et ratione infirmitatis fidei nostrae, cui hujusmodi adminiculis opus est: et ratione institutionis divinae ..... concedimus, ad salutem illa esse necessaria, tanquam causam instrumentalem: sed tamen addenda est haec declaratio, non tam praecisam esse necessitatem sacramentorum ad salutem, sicut est fidei et verbi.

Bei weitem am wichtigsten aber ist, daß unsere Symbole die segensreiche Wirkung der Sacramente von dem Glauben des Empfängers abhängig machen. Während sie mit den Katholiken die Sacramente gnadenkräftig sein lassen, auch wenn der sie Darreichende in Sünden lebt und der Empfänger sie ohne Glauben genießt (denn Fides non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem), ja während sie von dem Priester nicht einmal die intentionem faciendi, quod facit ecclesia im vermeintlich katholischen Sinne verlangen (wohl aber, mit Quenstädt, auch die intentionem faciendi, quod Dominus instituit, animum non peregrinantem, sed praesentem): — so lehren sie doch mit allem Nachdruck, daß die Sacramente, ebenso wie das göttliche Wort, nur dann segensreich in dem Empfänger wirken, wenn sie im Glauben an die Verheißung im Sacrament empfangen werden, oder, wie sich Mel. genauer ausdrückt, wenn der Glaube hinzukommt und dadurch gestärkt wird, während die darin angebotene Gnade denen, die sie in Unglauben zurückweisen, zum Gericht und zur Verdammniß

---

8) Dabei mag noch erwähnt werden, daß die protest. Dogmatik die katholische Unterscheidung zwischen den Sacramenten des A. und N. Test. nicht anerkennt, sondern blos sagt: Per Sacr. N. T. luculentius, plenius, perfectius et uberius dispensatur credentibus gratia Christi: ex eo vero non sequitur, quod Pontificii statuunt, per Sacram. V. T. plane non fuisse exhibitam et credentibus collatam divinam gratiam et remissionem peccatorum; die Frommen des A. T. hätten ja unter der Bedingung des Glaubens dieselben Verheißungen und dieselbe Gnade wegen des zukünftigen Erlösers gehabt und daher werde auch die Beschneidung (Röm. 4, 11) sigillum justitiae fidei genannt. Quenst. IV, 84. Chemnit. a. a. O. p. 284.

werde. C. A. art. 13: Itaque utendum est Sacr. ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacr. exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod sacram. ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata. — Apol. p. 203: Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide. ... At Sacr. sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides. — Loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum, quae in genere credit deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum. Scheint es hierbei ein Widerspruch zu sein, daß zu einem segensreichen Genuß der Sacramente der Glaube an Gottes Gnade in Christo gehöre, den doch dieselben erst wecken sollen, so ist zu bedenken, 1) daß dieser Glaube bei den meisten Erwachsenen vorausgesetzt werden kann und daß er durch die Sacramente nur gestärkt und besiegelt werden soll, und 2) daß er da, wo er durch die Sacramente erst zu wecken ist, alsbald frei thätig eintreten soll, um die Gnade zu ergreifen, wie das im Abschnitt von der conversio näher beschrieben wird; vergl. F. C. p. 674: quam primum Sp. S. — per verbum et Sacr. opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit (bei den ersten geistlichen Regungen) — revera tunc per virtutem Spir. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat; und dazu die schon oben angezogene Stelle p. 672. von der verborgenen, nicht immer gleich fühlbaren Wirksamkeit des heil. Geistes. Der Sinn dieser Bestimmung ist also, daß eine segensreiche Wirkung des Sacraments nur da möglich ist, wo durch das Sacrament der Glaube an Gottes Gnadenzusage geweckt oder gestärkt wird und dieser dann accedit und die Gnade ergreift und sich aneignet. Und so wäre denn der erste und nächste Zweck der Sacramente, den sie unter allen Umständen durch Gottes Wort zu erreichen kräftig genug sind, daß sie gottgeordnete Mittel sind, durch welche uns die sündenvergebende und

(im Abendmahl) sündentilgende Gnade dargestellt, zugesagt und offerirt wird, der höhere und eigentliche Zweck derselben aber ist, daß sie dadurch in uns den Glauben an jene Gnade entweder wecken, oder beleben und stärken sollen, weil wir nur mittelst desselben (durch eine solch subjective Vermittelung, nicht durch unmittelbar göttliche Einwirkung) der Gnade wirklich theilhaftig werden, nur mittelst des Glaubens in der Taufe wiedergeboren und durch das Abendmahl geheiligt werden. Wird nun dieser Zweck durch die Sacramente nicht immer erreicht, so liegt das nicht daran, daß ihnen die rechte Kraft Gnadenmittel zu sein fehlt, sondern nur daran, daß uns durch sie die Gnade nicht eingegossen, sondern eben nur vermittelt werden soll, und wir uns durch sie nicht zu dem Glauben wecken lassen, der zu ihrer segensreichen Wirkung erforderlich ist[9]).

Und so wäre denn ein Sacrament nach dem was die Symbole in genere davon sagen, eine actio sacra et solennis divinitus instituta, circa elementum externum et sensibile occupata, per quam, accedente verbo institutionis, promissio gratiae evangelicae, i. e. remissionis peccatorum, singulis utentibus offertur et exhibetur ad excitandam vel confirmandam fidem et ad conferendam et salutariter applicandam vere credentibus bonum illud gratiae, quod offert annexa caerimoniae promissio.

Diese Definition weicht allerdings von denen mancher altprotestantischer Dogmatiker ab, indem darin nicht neben der gratia evangelica remissionis peccatorum noch einer besondern materia coelestis gedacht wird, die im Abendmahl der Leib Christi und in der Taufe das Blut (?) Christi sein soll; es wird darin nicht, wie z. B. bei Hollaz und Hutter, eine doppelte materia, eine materia terrestris und eine coelestis, invisibilis, intelligibilis unterschieden, von der die Wirkung des Sacraments principaliter abhängen soll, aber diese Unterscheidung ist auch hypersymbolisch und spätern Ursprungs und eigentlich nur vom Abendmahl abstrahirt und nicht gut auf die Taufe anwendbar, wo man nicht bestimmt sagen kann, worin hier die materia coelestis bestehe. Vergl. Baier a. a. O.

---

9) Vergl. hierzu Schenkel a. a. O. II, 379 ff.

p. 745 ff.: Quod autem quidam dicunt, in quolibet Sacram. esse materiam geminam, terrestrem et coelestem, non caret difficultate: neque potest definiri, nisi ubi de singularum Sacram. natura et essentia ex propria sede, h. e. ex verbis institutionis ejus constiterit .... Certe si cujusque Sacramenti detur materia, praeter terrenam, etiam coelestis, oportebit etiam unionem quandam esse inter hanc et illam; atque adeo ... etiam de unione duplicis materiae Sacramenti in genere aliquid definiendum erit ... Quod autem alii alteram Sacr. partem, nempe verbum Institutionis, ex quo et elemento, certa actione tractato, constat Sacramentum, materiam coelestem dicunt, fatendum est, hanc potius esse formam seu formale Sacramenti, quam materiam etc. Vergl. dazu noch Schmid's Dogmatik p. 429.

Bleiben wir aber bei der Aufstellung des symbolischen Sacramentsbegriffes nicht bei dem stehen, was die Symbole selber in genere von dem Wesen, der Kraft und Bedeutung der Sacramente lehren, sondern ziehen wir dabei auch mit in Betracht, was sie dann manchmal zur Verherrlichung des Tauf- oder Abendmahlssacraments insonderheit sagen, so sehen wir uns allerdings auf eine solche materia coelestis der Sacramente hingeführt, die erst wieder das Vehikel der Sündenvergebung sein, und an welcher daher der Glaube vornämlich haften soll, wie Luther sagt, und es wäre denn diese im Abendmahl Christus selber nach seiner Menschheit, der hier wahrhaftig und wesentlich in dem Brot propter sacramentalem unionem, wie die F. C. p. 599 sagt, gegenwärtig ist, und in der Taufe, wie Luther sich ausdrückt, Christi rosenfarbenes Blut. Machen wir aber einmal von solchen Aeußerungen hier Gebrauch, so möchten wir dann auch weiter sagen, daß nicht blos in dem Sacrament, sondern auch schon in den irdischen Elementen, kraft des Wortes, etwas Göttliches enthalten sei, und daß die Sacramente darum nicht blos moralisch, sondern auch physisch, d. h. magisch wirken (was von strengern Dogmatikern wenigstens nicht ganz in Abrede gestellt wird; vergl. Baier p. 752); denn bekanntlich hat Luther nicht blos von dem Leibe Christi im Abendmahl, sondern auch vom Taufwasser manchmal gar wunderlich geredet und es ein vom Worte „durchgottetes“, himmlisches, mit dem Namen Gottes „durchzuckertes“

Wasser genannt und gesagt, „wenn ein Mensch aus der Taufe komme, so sei er rein, ohne Sünde und ganz unschuldig" — was eben Alles ächt katholisch ist, aber nicht hierher gehört, weil es nicht zur Lehre der Symbole von den Sacramenten im Allgemeinen stimmt.

§. 27.

Zahl der Sacramente.

So lange sich die katholische Kirche an dem weiten, vieldeutigen augustinischen Sacramentsbegriffe hatte genügen lassen, war sie auch nicht zu einer festen Bestimmung über die Zahl der Sacramente gekommen. Diese trat erst in der Zeit der Scholastik mit der schärfern Fassung des Sacramentsbegriffes selber ein, und zwar war es hier vornämlich Petrus Lombardus, dessen Autorität für die Annahme von 7 Sacramenten entscheidend wurde, aber erst auf der Synode zu Florenz 1439 wurde die Siebenzahl derselben durch Eugen IV. feierlich bestätigt. Sacramente im engern, eigentlichen Sinne (zum Unterschiede von bloßen heil. Symbolen oder signis externis rei sacrae) sollten dabei zwar nur solche, auf göttlicher Einsetzung beruhende heilige Handlungen sein, bei denen sich an ein äußeres Zeichen eine göttliche Gnadenwirkung knüpfte; aber doch hinderte diese engere Begriffsbestimmung nicht, daß man dahin, außer der Taufe und dem Abendmahl, auch noch fünf andere Handlungen rechnete: die Confirmation, die Buße oder Beichte, die letzte Oelung, die Ehe und die Priesterweihe. Denn, was man nicht aus der Schrift beweisen konnte, die Einsetzung derselben durch Christum, das glaubte man aus der Tradition beweisen zu können, (die daher hier bei den Katholiken eine Hauptrolle spielt) und bei der Nachweisung der andern Sacramentsmerkmale suchte man sich so gut als möglich zu helfen. Demnach erklärte denn auch das trident. Concil. Sess. 7. can. 1. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Chr. Domino nostro, instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramen-

tum: anathema sit. Dabei aber hat es ausdrücklich erklärt, daß diese Sacramente nicht alle gleiche Dignität haben und gleich wichtige Heilsmittel seien (can. 3: Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit), auch hat es sie im obigen 1. canon nicht etwa nach ihrer Dignitätsordnung aufführen wollen[1]), sondern es gilt hier, was der Catech. Rom. 2, c. 4, p. 473. (bei Danz) sagt: quamvis omnia Sacram. divinam et admirabilem virtutem in se contineant, tamen non et parem omnia et aequalem necessitem aut dignitatem, aut unam eandemque significandi vim habere. Atque ex iis tria sunt, quae, tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur. Baptismum enim unicuique ... necessarium esse, Salvator declaravit Joh. 3, 3; ... Poenitentia vero illis tantummodo necessaria est, qui se post Baptism. aliquo mortali peccato obstrinxerunt; — Ordo praeterea, etsi non singulis fidelibus, toti tamen Ecclesiae omnino necessarius est. Verum si dignitas in Sacramentis spectetur, Eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe caeteris antecellit. Vergl. dazu noch Bellarm. de sacram. in genere 2, 28: Concilium praecipue intendit (isto canone 3.) damnare errorem Lutheranorum de paritate baptismi et eucharistiae — was es jetzt, bei dem katholischen Zug, der durch die luther. Kirche geht, kaum mehr nöthig haben würde. Außerdem wird aber auch noch von der Taufe, Firmelung und Priesterweihe gelehrt, daß sie dem Empfänger einen unauslöschlichen Charakter in die Seele drücken (vergl. dazu den vorigen §.) und deshalb nicht wiederholt werden dürfen, welches letztere wir von der Taufe auch behaupten. Conc. Trid. 7, can. 9.

Uebrigens suchen die Katholiken, nach dem Vorgange der Scholastiker und des Catech. Rom. 2, 4., den numerus septenarius

---

10) *Bellarmin* de sacram. in genere 2, 28: Sed primo poni quinque, quae ad omnes pertinent, deinde duo, quae non ad omnes; et quidem in primis quinque servari ordinem temporis, quo ex natura sua sumi deberent.

der Sacramente nicht blos aus der Tradition, sondern auch durch allerlei Beziehungen zu rechtfertigen. Er soll bald den sieben nothwendigsten Lebensrequisiten (ut scil. homo in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat, sanetur etc. Cat. Rom.), bald den sieben Haupt-Tugenden, bald den sieben Ständen und Menschenklassen, oder den sieben Broten ꝛc. entsprechen, und so z. B. Baptismus sacram: intrantium, oder (nach den Tugenden) fidei sein, Confirmatio: pugnantium oder spei; Eucharistia: vires resumentium oder charitatis; Poenitentia: resurgentium oder justitiae, extrema Unctio-exeuntium oder perseverantiae; Ordo: ministrantium oder prudentiae; Matrimonium: novos milites introducentium oder temperantiae. Vergl. Chemnit. a. a. O..

Die Protestanten rechnen zwar zu den nothwendigen Requisiten eines Sacraments auch nicht mehr, als die Katholiken (nämlich: 1) ut sit actio a deo mandata, 2) ut habeat elementum visibile divinitus praeceptum et 3) promissionem gratiae evangelicae — was sich aus einer Betrachtung der beiden unbestrittenen Sacramente der Taufe und des Abendmahls ergiebt [2]); aber sie sehen die sieben katholischen Sacramente genauer darauf an, ob sie diese constitutiven Merkmale haben, nehmen es auch mit dem Begriff der Sacramentsgnade genauer, und nehmen daher nur zwei eigentliche Sacramente an [3]). Zwar im Anfange der Reformation, als der Sacramentsbegriff noch nicht feststand, schwankte man auch noch sehr über die Zahl der Sacramente, und namentlich war

2) Nach Chemnitz (Exam. Conc. Trid. II, 1, 1.) gilt nämlich hier unter den prot. Dogmatikern die Regel: baptismus et eucharistia, omnium confessione, vere et proprie sunt sacramenta: inde collegemus, quae tanquam substantialia requirantur, ut aliquid vere et proprie sit Sacram. N. T. Haec enim erit simplicissima et certissima demonstratio.

3) Nach der Ansicht der ältern Dogmatiker zeugt dafür auch die aus der Seite Christi am Kreuze geflossene Materie (Joh. 19, 33. 1. Joh. 5, 6 f.) und die Analogie der beiden Sacramente des A. T., circumcisionis et agni Paschalis. Vergl. Börner p. 541.

man in Betreff der Buße oder vielmehr der Privatbeichte mit der Absolution ungewiß, ob man sie nicht „wegen ihrer göttlichen Anordnung und Verheißung" (und im Hinblick auf die dabei übliche Handauflegung) mit zu den Sacramenten zählen könne, und Luther that das auch in seiner Schrift de Captivitate Babylon. 1520 (T. II. Opp. lat. Jen. f. 259 ff.), wo er erklärte: principio mihi neganda sunt septem Sacram. et tantum tria pro tempore ponenda, Baptismus, Panis, Poenitentia; ja Melanchthon erklärte das noch in der Apologie p. 201: vere igitur sunt Sacr. Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est Sacram. poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria novi testamenti[4]). Aber mit der Zeit gewann doch die richtigere Ansicht, daß die Buße als kein äußerer, gottgebotener Ritus kein Sacrament im eigentlichen Sinne sei, die Oberhand, zumal da Luther schon im großen Katechismus nur zwei Sacramente aufgestellt und daselbst geschrieben hatte p. 534: Superest, ut de duobus quoque sacram. disseramus ab ipso Chr. institutis, und p. 549: Ex his jam clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacram. comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium. Wurde auch noch manchmal in Lehrbüchern und Katechismen die Buße oder Absolution als ein drittes Sacrament mit aufgezählt, wie denn Luther selber wieder in den schmalk. Art. p. 329. die potestas clavium als ein Gnadenmittel der Predigt des Wortes, der Taufe und dem Abendmahl angereiht hatte, so brach sich doch die richtigere und auch von Luther immer bevorzugte Ansicht, immer mehr Bahn, so daß die Concordienformel nur von zwei Sacramenten spricht. Gegen die andern katholischen Sacramente, außer der Taufe, dem Abendmahl und der Buße, wird übrigens schon, was unbegreiflicher Weise manche

4) Ebenso scheint auch die Reihenfolge der Artikel in der Augsb. Confess. auf 3 Sacramente hinzudeuten: 8) de Ecclesia; 9) de Baptismo; 10) de coena Domini; 11) de Confessione; 12) de Poenitentia; 13) de usu Sacramentorum.

Symboliker ganz übersehen, in der Apologie art. 7. p. 200 ff. (de numero et usu Sacramentorum) ausführlich polemisirt; vergl. insonderheit den deutschen Text, wo es heißt: „Aber von dieser Zahl der sieben Sacramente befindet man, daß die Väter selbst nicht gleich gezählt haben, so sind auch diese sieben Ceremonien nicht alle gleich nöthig ..... die Confirmatio und die letzte Oelung sind Ceremonien, welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche nie als für nöthig zur Seligkeit geachtet hat. Denn sie haben nicht Gottes Befehl noch Gebot. Darum ists wohl gut dieselbigen zu unterscheiden von den obengezeigten. ..... Durch das Sacrament des Ordens oder der Priesterschaft verstehen die Widersacher nicht das Predigtamt und das Amt die Sacramente zu reichen (in welchem Sinne man die Ordination ein Sacrament nennen könnte, da das Predigtamt von Gott eingesetzt ist) sondern verstehen von Priestern, die zu opfern geordnet sein. Gleich als müsse im N. T. ein Priesterthum sein, wie das levitische Priesterthum gewesen &c. ... Aber der eheliche Stand ist nicht erst eingesetzt im N. T. — und er ist auch von Gott befohlen und geboten; er hat auch göttliche Zusagung .... darum so es jemands will ein Sacrament nennen, fechten wir nicht hoch an. Es soll aber gleichwohl abgesondert werden von den vorigen **zweien**, welche eigentlich Zeichen und Siegel sind des neuen Testaments. Denn so der Ehestand allein darum sollt ein Sacr. heißen, daß Gott denselbigen eingesetzt und befohlen hat, so müßten die andern Aemter und Stände auch Sacrament genannt werden ...., als Obrigkeit oder Magistrat &c. Und endlich so man alle die Dinge wollt mit so herrlichem Titel Sacrament nennen, darum daß sie Gottes Wort und Befehl haben, so sollt man billig für alle andern das Gebet ein Sacrament nennen ..... Auch könnt man die Almosen unter die Sacrament rechnen. Item das Kreuz und die Trübsalen der Christen, denn die haben auch Gottes Zusage.“ Und so kann denn nach dem Zusammenhange dieser Stelle, aus der häufig nur einzelne mißverständliche Sätze citirt werden, nicht die Rede davon sein, daß Melanchthon geneigt gewesen sei, noch mehr als sieben Sacramente zu zählen. Denn eigentlich kommt er hier im deutschen Texte (wie auch in den locis theol. ed. Augusti p. 141. und Luther in der Schrift von

der babyl. Gefangenschaft) zuletzt doch wieder darauf zurück, daß es genau genommen (besonders in Betreff der sichtbaren Zeichen) nur **zwei** Sacramente gebe.

§. 27.

Lehre der andern Kirchen und christlichen Parteien.

Die **griechische** Kirche stimmt hier bis auf einige wenige Punkte mit der römischen überein, indem sie mehr in der **Verwaltung** der einzelnen Sacramente von dieser abweicht. Sie erkennt **sieben** Sacramente, als von Christo eingesetzt, an, und vertheidigt die göttliche Einsetzung derselben aus der Schrift und Tradition, wo dann für die Confirmation der Befehl Christi an seine Jünger Luc. 24, 49, für die Priesterweihe Luc. 22, 19 (solches thut zu meinem Gedächtniß) und Matth. 18, 18, (alles was ihr auf Erden binden 2c.), für die letzte Oelung Marc. 6, 13 2c. angeführt wird (Conf. Dosith. p. 451 bei **Kimmel**). Dabei erklärt sie Taufe und Abendmahl für die Hauptsacramente, und versteht unter Sacramenten oder **Mysterien**, wie sie dieselben nennt, von Christo angeordnete Handlungen, durch welche uns mittelst eines sichtbaren Zeichens durch Gottes Kraft, die in den Worten der Consecration liegt, eine göttliche Gnade vermittelt wird. Von einer Wirkung der Sacramente ex opere operato lehrt sie zwar nichts, vielmehr fordert sie als die conditio sine qua non einer beseligenden Wirkung allerlei gute Werke (unter die auch der Heiligendienst gehört); aber anderseits erwähnt sie auch nicht den **Glauben** als die Bedingung einer solchen Wirkung (was blos **Plato** im Katechismus p. 129. thut), und von der Kraft der **Consecration** und der **Intention** des Priesters redet sie auch ächt katholisch. Vergl. Conf. **Orthod.** qu. 98 f. p. 170 (bei Kimmel): Mysterium est sacra quaedam caerimonia, quae sub specie aliqua visibili causa est, et in animam hominis fidelis (*τοῦ πιστοῦ*, hier offenbar = Christiani) invisibilem Dei gratiam infert (*φέρει εἰς τ. ψυχὴν*): institutum a Domino nostro, per quem unusquisque fidelium divinam gratiam accipit. — Ad mysterium opus sunt tres res: **materia idonea**, utpote aqua in baptismate ....., **Sacerdos** legitimis suffragiis ordinatus aut **Episcopus**, et **Invocatio**

Spirit. Sancti et solemnis verborum formula. Quibus verbis vi et efficacia Spirit. S. mysterium sacerdos rite sanctificat, accedente fixa et deliberata ejusdem intentione sanctificandi mysterii. — Synod. Hieros p. 335: Norunt utique credenda esse septem Eccl. Sacramenta, quibus et sanctificamur et Christo conjungimur et futurae vitae perfectum pignus accipimus, si modo, quibus conditi sumus, bonis operibus vacamus, si sacris imaginibus cultum adhibeamus, si Sanctis ceu mediatoribus apud Deum utimur. — Conf. Dosith. p. 450: *ὁμολογοῦμεν δ' αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς* (gratiam necessario conferentia), — welches denn Aeußerungen sind, mit denen sich die griechische Kirche nicht etwa „in die Mitte zwischen die lutherische und katholische" stellt.

In der reformirten Kirche hatte Zwingli anfangs die Sacramente für bloße Pflichtzeichen und Bekenntnißacte erklärt, die weder den rechten Glauben in uns stärken, noch uns auch irgend einer Gnade theilhaftig machen können. Vergl. de vera et falsa relig. Opp. III, p. 231: Sunt. Sacr. signa vel ceremoniae .... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totum potius certiorem de tua fide, quam te; si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est. — Fidei Ratio p. 24 (bei Niemeyer): Credo omnia Sacram. tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent. Späterhin, namentlich in der Expositio christ. fidei, hatte er dann zwar den Sacramenten auch einen gewissen objectiven Werth als Sinnbildern heiliger Dinge, als Denkmälern der geschehenen Erlösung und als äußern Unterstützungsmitteln für den Glauben, zuerkannt (sexta virtus est: Auxilium opemque adferunt fidei, p. 51 a. a. O.), aber letzteres doch immer nur insofern, als sie durch ihre Einwirkung auf Auge, Ohr, Geschmack und Gefühl bei uns sinnlichen Menschen eher, als das bloße Wort, einen gewissen Glauben, aber auch nur einen historischen, an die geschehene Erlösung zu Stande bringen (p. 49: quamvis faciant fidem sacram., sed historicam ..... fiduciam in Deum nihil nisi Spiritus dat.). Diese zwingli'sche, auch in

der Schweiz nicht immer mit unbedingtem Beifall aufgenommene Lehre modificirte nun aber Calvin dahin, daß in den Sacramenten eine geheimnißvolle Verbindung von Leiblichem und Geistigem, von Wort und Zeichen stattfinde, wodurch sie die Kraft bekämen, die göttliche Gnade, deren Symbole sie wären, uns zu bezeugen, zu versichern und durch die hinzukommende Wirksamkeit des heil. Geistes zu versiegeln. Er handelt in seiner Institutio von den Sacramenten im 4. Buche (de ecclesia) vom 14. Cap. an, wo er §. 1 sagt: Sacr. vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostra erga ipsum pietatis testificatione. Ebendaselbst §. 5. schreibt er dann von der Kraft, welche die Sacramente haben, uns die Gnade, wie er sich am liebsten ausdrückt, zu versiegeln und als gewiß darzustellen: Sigilla, quae diplomatibus aliisque publicis actis appenduntur, per se accepta nihil sunt, utpote quae frustra appensa forent, si membrana nihil haberet descriptum: neque tamen ideo non confirmant atque obsignant, quod scriptum est, dum scriptis adduntur; und §. 7: wollte man das Sacr. darum kein göttliches Gnadenzeugniß nennen, weil es in den Gottlosen nichts wirkt, so müßte man auch aufhören Gottes Wort so zu nennen oder Christum den Erlöser der Welt; itaque certum est, nobis a Domino misericordiam ac gratiae suae pignus cum sacro suo verbo tum sacramentis offerri: verum non apprehenditur nisi ab his qui verbum et sacram. certa fide accipiunt, — was denn ganz lutherisch ist. Fehlt es dabei nicht ganz an Stellen, wo er nicht blos die segensreiche Wirkung, sondern gewissermaßen die Kraft der Sacramente von dem Glauben abhängig zu machen scheint[1]), so corrigirt er dieselben oft genug

---

1) 3. B. §. 15., wo er sagt, daß das Sacr. ohne den Glauben ein signum veritate vacuum sei. Keineswegs aber gehört mit hierher die öfters aufgestochene Aeußerung §. 4: das Sacr. wirke durch das Wort non quia dicitur, sed quia creditur; denn hier will Calvin aus Augustinus zeigen, daß es nicht das Hermurmeln der Consecrationsformel sei, die das sinnliche Element gnadenkräftig mache, sondern das Wort der Verheißung, wenn es mit dem Element verbunden werde, daß dieses aber auch

anderwärts wieder, ja er versichert selbst, daß die Sacr. noch mehr als bloße Siegel, daß sie gottgeordnete Organe der Gnade seien, durch die uns Christus selber geistig vergegenwärtigt, dargestellt und nahe gebracht, und mit ihm Gottes Gnade dargeboten werde; §. 16: Christum sacramentorum omnium materiam vel (si mavis) substantiam esse dico, quando in ipso totam habent suam soliditatem, nec quicquam extra ipsum promittunt. Quantum igitur ..... ad eum plenius possidendum, fruendasque ejus divitias, illorum ministerio adjuvamur, tantum apud nos efficaciae habent: id autem fit, ubi quod offertur, vera fide suscipimus ..... Non sic intelligo, quod dixi, quasi ab ejus, qui recipit, conditione aut arbitrio vis et veritas Sacram. pendeat. Manet enim firmum, quod Deus instituit, naturamque suam retinet, utcunque varient homines. Vergl. dazu Opp. 9, 699: Nos asserimus omnibus offerri in Sacr. Christi corpus et sanguinem, ut soli fideles inaestimabili hoc thesauro fruantur.

Bleibt nun aber Calvin auch hierin nirgends hinter den oben gegebenen Erklärungen der A. C. und Apologie zurück, so muß er doch bei den strengern Lutheranern immer noch damit verstoßen, daß er nicht eine sacramentliche Verbindung einer zum Vehikel der Gnadenmittheilung noch eingeschobenen materia coelestis (des Leibes Christi im Abendmahl) mit den irdischen Elementen zugiebt, indem er wohl eine solche im Abendmahl gegenwärtig denkt, aber sie nicht ohne Weiteres mit den äußern Zeichen vereinigt, sondern nur mit der Darbietung (oblatio) derselben zeitlich verbunden sein läßt, daher die Ungläubigen in dem Zeichen selber nichts empfangen, während sie nach der F. C. doch immer auch den Leib Christi, obwohl zum Gericht, empfangen. Doch von dieser materia coelestis haben wir oben gesehen, daß sie selber nach dem Urtheile älterer luth. Dogmatiker nicht in eine Definition der Sacramente überhaupt

---

nur etwas wirken könne, wenn es geglaubt werde. — Uebrigens aber finden sich solche mißverständliche Worte, wie das obige, auch bei Luther, z. B. Cat. maj. p. 549: Absente fide, nudum et inefficax signum tantummodo permanet.

gehört, sondern nur in die des Abendmahls. Wichtiger ist daher eine andere Abweichung Calvin's, daß er nämlich die Sacramente als Instrumente oder Organe des heil. Geistes nur dann etwas wirken läßt, wenn der heil. Geist zugleich noch unmittelbar und nebenher, vorbereitend und nachhelfend, in den einmal Erwählten, die zum Glauben und Leben kommen sollen, das Seine thut. Denn er meint, nur so bleibe Gottes Allwirksamkeit auch hier, was sie in der That sei, eine absolute, der Sacramente als Mittel sich bedienende, aber nicht an die Mittel und den menschlichen Gebrauch derselben gebundene, und mit den Sacramenten sei es, wie mit dem andern Gnadenmittel, dem göttlichen Worte, bei dem der heil. Geist auch noch besonders mitwirken müsse, wenn es bei ungelehrigen, hartherzigen Menschen, trotzdem daß es ihnen die Gnade offerire, etwas wirken und nicht auf den Weg fallen solle. Confirmant ergo — sagt er — fidem nostram et Verbum et Sacramenta, dum bonam Patris coelestis erga nos voluntatem nobis ob oculos ponunt, cujus cognitione et tota fidei nostrae firmitudo consistit, et robur augescit: confirmat Spiritus, dum eam animis nostris confirmationem insculpendo, efficacem reddit.

Gehen wir nun zu den reformirten Symbolen über, so redet unter diesen keines von den Sacramenten in der oben erwähnten fast nur verneinenden zwingli'schen Weise, obwohl einige ältere, wie die erste basler Confession und das wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich v. J. 1545 (vergl. dazu den ersten, historisch einleitenden Theil) sich auch nicht positiv über die zwingli'sche Anschauungsweise zu einer höhern, mystischern erheben. Vergl. C. Basil. prior art. 5: In hac Ecclesia usurpantur eadem Sacram., videl. Baptismus ... et Coena Domini ... ad testificandam fidem et fraternam charitatem, sicut in Baptismo promissum est. Die Conf. Helv. I (oder Basil. posterior) strebt dagegen eine Union mit den Lutheranern an, wenn sie art. 21. erklärt: Haec rerum arcanarum symbola non nudis signis, sed signis simul et rebus constant. — Unde asserimus sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christ., sed et gratiae divinae symbola esse, quibus ministri domino, ad eum finem quem ipse promittit, offert et efficit, coope-

rentur, sic tamen, qualiter de verbi ministerio dictum est, ut omnis virtus salvifica uni domino transscribatur (vergl. c. 16: nam hanc virtutem efficaciamque nulli omnino creaturae alligari, sed libera dei dignatione dispensari iis quibus ipse velit, certum est.) — Die andern Confessionen fast alle schließen sich an Calvin an; sie stehen also in der Hauptsache, da sie in den Sacramenten gottgeordnete Gnadenzeugnisse und Gnadenmittel und geheimnißvolle Handlungen anerkennen, Luthern näher als der zwingli'schen Lehre und neigen sich nur dem Spiritualismus derselben wieder in der Art und Weise zu, wie sie das Göttliche mit dem Irdischen verbunden und durch dasselbe wirksam denken, indem es bei ihnen auch hier zwischen beiden nicht zu einer wahren, völligen Einigung kommt. Uebrigens aber lassen sie die calvin'sche Vorstellung von einer virtus Spiritus S. extrinsecus accedens blos ziemlich deutlich durchschimmern, und sagen es nicht ausdrücklich, daß die Versiegelung des Glaubens durch den heil. Geist, wo sie geschieht, nicht zugleich mit dem Empfange der äußern Zeichen geschehe. Vergl. Conf. Helv. II. c. 19: Sunt autem Sacram. symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipsae institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget .... Caeterum praecipuum illud, quod in omnibus sacram. proponitur a Deo ... (quod alii nuncupant substantiam et materiam sacram.) Christus est servator, hostia illa unica etc. — Hic Chr. unicus mediator et servator fidelium utrobique (in Sacram. N. et Vet. Test.) est illud praecipuum et ipsa res sacramentorum ..... Signa usurpant rerum nomina ideo, quod rerum sacrarum sunt symbola mystica, et signa et res significatae inter se sacramentaliter conjungantur, conjungantur inquam, vel uniantur per significationem mysticam et voluntatem vel consilium ejus, qui sacr. instituit ... Idcirco minime probamus eos, qui sanctificationem sacr. attribuunt

nescio quibus characteribus, et recitationi, vel virtuti verborum pronuntiatorum a consecrato, et qui habeat intentionem consecrandi. ... Neque eos probamus, qui propter invisibilia aspernantur in sacram. visibilia ..... neque eos, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiae rebusque significatis participes sint, quales sint. ... Sacramenta verbo, signis et rebus significatis constantia, manent vera et integra sacr., non tantum significantia res sacras, sed Deo offerente etiam res significatas, tametsi increduli res oblatas non percipiant. Fit hoc non dantis aut offerentis Dei vitio, sed hominum sine fide ... accipientium culpa. — Heidelb. Catech. Fr. 66: Sacr. sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheißung des Evang. desto besser zu verstehen gebe und versiegle. — Art. Angl. 25: Sacramenta a Chr. instituta non tantum sunt notae professionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae ... per quae invisibiliter ipse in nos operatur etc. — Conf. Belg. 33: sunt signa ac symbola visibilia rerum internarum et invisibilium, per quae, ceu per media, Deus ipse virtute Sp. S. in nobis operatur.. Praeterea sufficit nobis is sacramentorum numerus, quem Chr. magister noster instituit. Sunt vero illa duo duntaxat etc. Gall. 35: Agnoscimus duo tantum sacramenta, toti ecclesiae communia etc. Declar. Thor. 2, 6, 4: Non operantur Sacr. aut conferunt gratiam ex opere operato sine bono motu utentis, sed virtute promissionis, quae vera fide acceptanda est.

Von den Arminianern und Mennoniten sagt Hagenbach (Dogmengesch. II. S. 330.) ganz so wie von den Socinianern, sie ließen, wie Winer richtig bemerke, den Menschen im Sacrament nicht etwas von Gott empfangen, als vielmehr ihm etwas leisten, vor ihm etwas bezeugen. Er hat aber dabei vergessen, aus Winer hinzuzusetzen, es seien ihnen doch die Sacramente Zeichen nicht blos des christlichen Bekenntnisses, sondern der von Gott verheißenen Gnade, welche als solche moralisch auf das Gemüth wirken. Und wir müs=

sen dazu noch bemerken, daß die Sacramente wenigstens den Arminianern in eben dem Sinne Gnadenzeugnisse und Gnadenmittel sind, wie sie die Apologie der A. C. dafür erklärt, wenigstens sehen wir nicht, worin die Conf. Remonstr. 23, 1. im Ausdruck hinter unserer Apologie zurückbleibt, wenn sie sagt: Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae caerimonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim evangelico promissa non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat, nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes div. vera ... fide amplecti etc. Allerdings schreibt ihnen schon Limborch (theol. chr. 5, 66, 31.) eine blos moralische Wirkung zu, wenn er sagt: operantur in nobis tanquam signa repraesentantia menti nostrae rem, cujus signa sunt. Neque alia in illis quaeri debet efficacia. Sic Sacram. confirmat fidem, quia magis persuadet, veram esse promissionem etc. Aber drückt sich nicht ebenso auch unsere Apologie aus, wenn sie sagt: verbum igitur offert remissionem — et caerimonia est quasi pictura verbi, und idem est effectus verbi et ritus? — Nicht eigentlich Gnadenmittel, sondern nur Zeugnisse und Sinnbilder der Gnade Gottes in Christo sehen allerdings die Mennoniten in den Sacramenten, aber auch nicht blos Handlungen, durch die wir Gott etwas bezeugen; Ris Conf. Art. 30: Sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Chr. exsequitur regenerando, justificando, spiritualiter nutriendo. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem etc. — Ueber die Zahl der Sacr. stimmen beide Secten mit der protest. Kirche überein, nur daß die strengern Mennoniten neben den beiden eigentlichen Sacramenten noch das Fußwaschen als einen ritus praeceptus betrachten und die Friesen oder strengern Mennoniten es beim Abendmahl an einander verrichten; vgl. Conf. der vereinigten Friesen u. Deutschen, Art. 13. Schyn plen. deduct. p. 183.

Anders steht es freilich mit den Socinianern. Diese reden

hier blos von Ceremonien oder von gewissen Ceremonialgeboten Christi, die von den ältern Parteien ohne allen Grund Sacramente genannt würden, und nach Socin und den ältern Ausgaben des rakow'schen Katechismus giebt es eigentlich nur ein unbedingt und für immer giltiges Ceremonialgebot, das der Abendmahlsfeier, während das der Taufe nur für die Convertiten aus dem Juden- und Heidenthum gegeben war, und daher die Befolgung desselben bei Christenkindern als etwas Gleichgiltiges zugelassen, aber nicht geboten werden kann. Faust. Socin, de usu et fine Coenae Dom. in Bibl. Fr. Pol. I, p. 757: Caeterum quod omnes fere opinantur, hoc ritu, quem Sacramentum appellant, confirmari fidem nostram, ne id quidem verum esse censeri debet, cum nec ullo sacro testimonio comprobetur, nec ratio ulla sit, cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus, quodque licet a Domino institutum, opus tamen plane nostrum est, nihil prorsus miri in se continens aut prae se ferens, nihil denique habens, quod quicquam eorum verum esse ostendat vel suadeat, ex quibus fides nostra confirmari queat? — Cat. Racov. qu. 333: Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini. — Qu. 345: Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel a Judaismo vel a Gentilismo ad relig. Christ. accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro suo domino agnoscere. Das Nähere über die Taufe, und wie sich die Socinianer später, in der letzten Ausg. des Katechism. v. J. 1684, dem christlichen Herkommen wieder accommodirt haben, s. im folgenden §.

Die Quäker reden fast verächtlich von den s. g. Sacramenten, und wollen von ihnen, als von Dingen, die anfänglich nur eine Figur von etwas Geistlichem hätten sein sollen und zu abergläubischen Ceremonien geworden seien, gar nichts wissen. Sie verwerfen schon den Gebrauch des Wortes Sacrament, weil dasselbe unbiblisch sei und von jeher Zwiespalt und Unheil unter den Christen angerichtet habe, aber noch mehr die Lehre selber, daß die Sacr. Zeichen und Siegel der Gnade sein sollen. Weit eher, meinen sie, könnte man das vom Beten, Predigen, von guten Werken 2c. sagen, wenn es nicht nach

Ephes. 1, 14. 4, 30. 2 Cor. 1, 22. mit dem Siegel und Pfand unsers Erbtheils so stände, daß dasselbe allein der Geist Gottes ist. S. Barclay's Apologie, Thes. 12, p. 304 der deutschen Ausgabe.

§. 29.

Vom Sacrament der Taufe.

Hier stimmt die lutherische Lehre so ziemlich bis auf einige, die Sacraments-Gnade und Wirkung betreffende Punkte, mit der katholischen überein, daher die letztere hier nicht besonders vorgetragen, sondern nur das Abweichende derselben erwähnt zu werden braucht. Luther selber sagt in seiner Schrift von der babyl. Gefängniß, „daß nur dieses einige Sacrament Gott erhalten habe in seiner Kirchen unbefleckt und unvergiftet von Menschensatzungen", obwohl er dabei im gr. Katechism. klagt, daß es doch auch darüber an einem rechten und gesunden Unterricht gefehlt habe.

In unsern symb. B.B. wird von der Taufe zuerst im 9. Art. der Augsb. Confess. gehandelt, wo es ganz einfach heißt: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per Bapt. offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptisandi, qui per Baptism. oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri. Auf diese Erklärung über die Nothwendigkeit der Taufe, namentlich auch der Kindertaufe (quod sit necessarius et efficax ad salutem), die sich die Papisten hatten gefallen lassen, kommt dann die Apologie noch einmal in ihrem 4. Art. (de Eccles., p. 156 f.) zurück, aber blos um die Schriftmäßigkeit und Nothwendigkeit der Kindertaufe zu beweisen. Die schmalk. Artikel handeln von der Taufe im 3. Theile, Art. 5, p. 329. Der kleine Katechismus thut das im 4. Hauptstück p. 376. und der große weitläufig p. 534—551. Aus einer Vergleichung aller dieser Stellen ergiebt sich aber folgender Begriff:

Baptismus, sive Sacramentum initiationis, est sacra actio symbolica, divinitus instituta, in qua homo in ecclesiae societatem cooptandus aqua cum verbo Dei conjuncta abluitur et sic in foedus gratiae a Deo recipitur, Deo ipsi offerente

et obsigante omnem gratiam verbo evangelii promissam (regenerationem, remissionem, peccatorum, renovationem etc.) et per fidem vere eam conferente ad salutem aeternam.

Demnach ist also die Taufe 1) eine von Gott befohlene, heilige und gnadenreiche Handlung; Apol. p. 200: Vere igitur sunt sacramenta baptismus etc. .. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae. Catech. maj. p. 335. Und zwar gilt das, nach der altprotestantischen Dogmatik, ebensowohl von der Taufe Johannis (Luc. 3, 2 f. Matth. 21, 25.), als von der christlichen, wie denn überhaupt zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied ist, indem bei jener wie bei dieser zur Vergebung der Sünden getauft wurde, dort im Glauben an den verheißenen, hier im Glauben an den erschienenen Heiland, aber mit gleicher Wirkung. Vergl. Chemnit. in Exam. Conc. Trid. und Calvin Instit. 4, c. 15, 7: Quo etiam certissimum fit, idem fuisse prorsus Joannis ministerium, quod Apostolis postea delegatum est. Non enim alium Baptismum faciunt diversae manus etc. Dagegen machen aber die Katholiken, die Quäker und Socinianer hier einen Unterschied. Vgl. Conc. Trid. sess. 7, de baptism. can. 1: Si quis dixerit, Baptismum Joannis habuisse eandem vim cum Bapt. Christi, anathema sit. Die Quäker sehen nur die Taufe mit Feuer und Geist für die christliche an, welche unsere Dogmatiker dagegen auf das Pfingstwunder beziehen.

2) Die zwei wesentlichen Bestandtheile der Taufe sind Wasser und das Wort Gottes, durch welches das Wasser eine geheimnißvolle, gnadenwirkende Kraft bekommt; die Form der Handlung aber besteht darin, daß der zu Taufende im Namen des Vaters, des Sohnes und heil. Geistes ins Wasser getaucht oder mit Wasser besprengt wird. Art. Smalc. p. 329: Baptismus nihil aliud est, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum ipsius institutionem et mandatum, sive, ut Paulus (Eph. 5, 26.) inquit: Lavacrum in verbo, sicut et Augustinus ait: Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum. ... Non facimus cum Scoto et Minoritis ... qui docent, Baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis, et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Catech. min. p. 376: Bapt. non est simpliciter aqua, sed

est aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata. Quod est illud verbum Dei? Ubi Dom. n. J. Chr. dicit Matthaei ultimo (28, 19.): Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris etc. — Cat. maj. p. 537: Interrogatus, quid Bapt. sit? ita responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa, et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua. — p. 539: Quare iterum atque iterum repetens moneo, ne haec duo, verbum et aquam, ullo modo disjungi atque divelli patiamur. Separato enim inde verbo, non alia est aqua, atque illa, qua in culina ad elixandas carnes culinae praefecta utitur ... Caeterum conjuncto verbo, sicut Chr. ordinavit et instituit, tum Sacram. est, ac Christi Baptismus dicitur. Einerseits also verwirft Luther die thomistische Ansicht, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat (Art. Smalc. p. 329); aber anderseits behauptet er doch auch wieder, daß das Wasser durch das damit verbundene Wort Gottes eine solche gnadenwirkende Kraft bekomme und darum nicht mehr allein „ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig (salutifera) Wasser sei", durch welches zugleich auch der „Leib" mit der Seele, weil er die Taufe mit ergreift, für das ewige Leben mit geweiht und gerettet werde; vergl. p. 543: Jam vero quoniam et aqua et verba unum Baptismum esse constat, sequitur, ut et corpus et anima salva fiant, ac in aeternum vivant [1]).

Unter dem Wort Gottes, durch welches die Wassertaufe zu einem Sacrament wird, ist vor Allem das Gebot, der Befehl Got-

---

1) Dieser Widerspruch und Rückfall Luthers in die katholische Anschauungsweise wird auch von allen unbefangenen Theologen zugegeben; vergl. Rettberg, Hase, Baumgarten, Crusius, Schenkel u. A. in den von ihnen angeführten Schriften. Der Fehler Luthers besteht hier darin, daß er durch die geheimnißvolle Verbindung des Wortes mit dem Wasser öfters in das Wasser eine gnadenwirkende Kraft kommen läßt, während sie dadurch doch nur, wie er eigentlich wohl weiß, in die Sacramentshandlung kommt.

tes Matth. 28, 19. (Joh. 3, 5.) zu verstehen, dann aber auch der Name Gottes, in welchem getauft wird, zum Zeichen, daß hier ein Werk Gottes an dem Menschen verrichtet wird, und endlich die Verheißung der Gnade, Marc. 16, 16. Vergl. Cat. min. p. 376. Cat. maj. p. 536: Si quidem in nomine Dei baptizari non est ab hominibus, sed ab ipso Dei baptizari. Quapropter quanquam manu hominis administratur, revera tamen proprium Dei opus censendum et habendum est. — p. 537: Quippe verbum Dei, aut praeceptum, item nomen Dei, in aqua ipse solet esse nucleus etc. — Vgl. dazu Cat. Rom. II, 485: Quod autem in nomine, non in nominibus dictum est, hoc plane declarat unam Trinitatis naturam et divinitatem.

Die Unterscheidung einer doppelten Materie bei der Taufe, der materia terrestris und der coelestis, welche letztere bald die ganze Dreieinigkeit (Matth. 28, 19.), bald der heil. Geist (Joh. 3, 5.), bald das Blut Christi (1 Joh. 5, 6.) sein soll, liegt in den Symbolen nicht vor, doch hat schon Luther den Gedanken an das rosenfarbene Blut Christi bei der Taufe mit gehabt. Vergl. über diese zuerst von Beza auf dem mömpelgarder Colloquium gemachte und anfangs von den Lutheranern angefochtene Unterscheidung Baier's Compendium p. 779—798.

Fragen wir weiter nach der Kraft und Bedeutung der Taufe, so soll dieses Sacrament nach der Lehre unserer Symbole das sinnlich-geistige Gnadenmittel sein, durch welches uns Gott ein für allemal die Verheißung und feste Zusicherung seiner in Christo geoffenbarten sündenvergebenden Liebe giebt, um in uns den Glauben an dieselbe zu wecken oder zu beleben und zu stärken und durch diesen unsere Wiedergeburt zu bewirken, damit wir das Heil und die Seligkeit erlangen.

Zuerst also ist zu beachten, daß die Taufe eine Handlung Gottes mit uns von gar hoher Bedeutung ist, wenn sie auch nicht gleich eine beseligende Wirkung in uns hervorbringt; denn sie ist der solenne Act, bei dem uns von Seiten Gottes (im Namen desselben) die feierliche Versicherung wird, daß wir mit unserer Aufnahme in die christliche Kirche zugleich in Gottes Gnadenbund, in die Gemeinschaft Christi und des heil. Geistes aufgenommen sein und Theil an allen Früchten der Erlösung und allen Gnadengaben des heil. Gei-

stes haben sollen, sobald wir nach ihnen ein Bedürfniß und Verlangen fühlen; wir sollen wissen, daß uns durch sie die Pforte zum Heil und ewigen Leben aufgethan, die Möglichkeit, selig zu werden, von Gott geboten ist und wir an Gott einen allezeit zur Vergebung geneigten Vater haben. Diese objective Kraft und Bedeutung der Taufe wird besonders von Melanchthon in unsern Hauptsymbolen hervorgehoben; vergl. C. A. art. 9: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per Baptism. offeratur gratia Dei; et quod pueri sint baptizandi, qui per Bapt. oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. — Apol. p. 156: Necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis juxta mandatum Christi (Matth. 28, 19.) — salus enim cum Baptismo offertur.

Und weil uns in der Taufe die Zusage der göttlichen Gnade für unsere ganze Lebenszeit gegeben ist, so kann und soll sie uns auch fortwährend zum Troste bei unsern Sünden und zur Belebung und Stärkung unsers Glaubens dienen, und eine Wiederholung derselben nach Rückfällen in die Sünde oder bei Ketzern (wenn sie nur ordnungsmäßig, im Namen des Vaters ꝛc., verrichtet worden), ist unnöthig und unstatthaft, wie das auch die Katholiken anerkennen, obwohl aus einem andern Grunde. Cat. maj. p. 549: Hinc Baptismus semper subsistit, et quanquam aliquis ab eo peccatorum procellis abreptus excidat, nobis tamen subinde ad eum regressus patet, ut veterem hominem resipiscentiae jugo iterum subjiciamus. Verum, ut iterum aqua perfundamur, non est necesse. Nam etsi centies in aquam mergeremur, non tamen nisi unus Baptismus est. Caeterum opus et significatio durat et permanet. — F. C. p. 675.

Von dem aber, was so durch die Taufe objectiv Allen offerirt und zugesagt wird zur Belebung und Stärkung des Glaubens, ist nun zu unterscheiden, was sie mittelst des Glaubens in uns bewirken und zu Stande bringen soll, und dies können wir mit den alten Symbolikern in einem Wort zusammenfassen, nämlich die Wiedergeburt, ohne welche es, wie die Schrift sagt, unmöglich ist, in das Reich Gottes zu kommen. Zuerst nämlich wird uns durch sie die Vergebung der Erbsünde und aller vor der Taufe begangenen wirklichen Sünden zu Theil, also die Rechtfertigung, aber natür-

lich unter der Bedingung, an welche dieselbe einmal geknüpft ist, unter der des Glaubens[2]). Die Katholiken lehren, daß auch die Erbsünde selber ihrem Wesen nach in uns getilgt werde, indem die übrigbleibende Concupiscenz aufhöre Sünde zu sein; aber dies wird von den Protestanten bestritten. Cat. min. p. 376: Operatur remissionem peccatorum, liberat a morte et diabolo et donat aeternam beatitudinem omnibus et singulis, qui credunt hoc, quod verba et promissiones divinae pollicentur. — p. 377: addito verbo Dei — est salutaris aqua gratiae et lavacrum regenerationis in Sp. S. (Tit. 3, 5.). Cat. maj. p. 539: Quare rei summam ita simplicissime complectere, hanc videlicet Baptismi virtutem, opus, fructum et finem esse, ut homines salvos faciat... Caeterum salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et Diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri etc. — Apol. p. 56: Semper (Lutherus) ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia... Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in Baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur. — Und dann ist die Taufe auch selber mit kräftig und wirksam, eben jenen Glauben, von dem die Wiedergeburt und Vergebung der Sünde abhängt, in uns zu wecken, zu beleben und zu stärken. Geschieht das nicht bei allen Erwachsenen, die getauft werden, sogleich (daß der durch das Wort in ihnen schon gewirkte Glaube durch das Sacrament gestärkt und befestigt wird), so kann es noch später geschehen, wenn sich der Mensch seines Taufbundes recht bewußt wird; denn die Taufe ist ein Stärkungsmittel des Glaubens, dessen Kraft nicht auf den Taufmoment beschränkt ist, sondern nachhält für das ganze Leben, und mit ihr beginnt auch der heil. Geist eine fortwährende Gnadenwirksamkeit an dem Menschen zu üben. Was aber die Kinder betrifft,

2) C. A. art. 3., 4., 13. — Carpzovii Isagoge p. 407: ut vero justificentur infantes et remissionem peccatorum accipiant per Sacramenta, omnino non minus fide opus habent atque adulti, cum non nisi fide justificemur.

die keinen Glauben zur Taufe mitbringen können, so werden sie eben getauft, daß sie den heil. Geist durch das Sacrament empfangen und dieser in ihnen alsbald oder mit der Zeit die ersten Regungen des Glaubens wirke, ihren geknechteten Willen frei mache und ihnen die Kraft gebe, der Sünde und dem Teufel zu widerstehen und ein gottgeweihtes Leben zu führen, daher zwischen einem Getauften und Nichtgetauften in dieser Hinsicht ein großer Unterschied ist. Und darüber sagen die Symbole allerdings mehr, als blos in der einen gewöhnlich angeführten Stelle steht, Catech. maj. p. 546: „Also thun wir nun auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir herzu, der Meinung und Hoffnung daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf täufen wirs nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat. Warum das? Darum, daß wir wissen, daß Gott nicht leugt ꝛc." Vgl. dazu Apol. p. 157: Quod autem Deus approbet Baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat Spiritum S. sic baptizatis. Nam si hic Baptismus irritus esset, nullus daretur Spiritus S., nulli fierent salvi, denique nulla esset Ecclesia. p. 543. — 549: In hoc enim baptizatis datur et gratia et Spiritus et virtus veterem hominem compescendi, ut novus prodeat ac confirmetur. — Apol. p. 56: Addidit (Luther.) etiam de materiali (peccati orig.), quod Spiritus S., datus per Baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. — F. C. p. 675: Quapropter ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam, omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati: habent illi jam liberum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Chr. testatur. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri ... possunt. (Wieder auch ein homiletischer Wink!) [3]).

---

3) Vergl. dazu Luther in d. Kirchenpostille Dom. 3. p. Epiph. (Leipz. Ausg. 13, S. 358 ff.), wo er sagt, es trete hier nicht der Glaube der Eltern und Pathen oder der Kirche für der Kinder eignen Glauben ein, wie man öfters gemeint habe, sondern durch die Fürbitte der Pathen bewogen

Zuletzt aber soll uns auch die Taufe ein Symbol der Buße und eine stete Erinnerung und Mahnung zu fortgesetzter Heiligung sein. Cat. min. p. 377: Quid significat ista in aquam immersio? Significat, quod vetus Adam, qui adhuc in nobis est, subinde per quotidianam mortificationem ac poenitentiam in nobis submergi et extingui debeat — — atque rursus quotidie emergere ac resurgere novus homo, qui etc. — Cat. maj. 549: Itaque hoc consilio externum signum nobis propositum est, non tantum, ut efficaciter operetur, verum etiam, ut aliquid significet. Jam ubicunque fides fructibus foecunda viget, hic Baptismus — — mortificandae carnis opera conjuncta habet. ... Ex his jam clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium etc.

Die Bedingung aber, unter der allein die Taufe segensreich in uns wirken kann, ist der Glaube an die darin verheißene Gnade. Darin liegt jedoch nicht, daß sie für immer umsonst ist, wenn man den rechten Glauben nicht gleich mit hinzubringt, sondern nur, daß ihre segensreiche Wirkung erst mittelst des entweder schon vorher durch das Evangelium gewirkten und durch die Taufe gestärkten oder mittelst des durch sie gewirkten und gestärkten Glaubens eintreten kann[4]). —

---

wirke Gott in den Kindern einen eigenen Glauben, dadurch sie selig werden. Baier, Compend. p. 806: Infantes per aetatem non possunt obicem ponere aut malitiose repugnare gratiae divinae adeoque mediis gratiae in usu constitutis neque impeditis gratiam utique statim obtinent. — Chemnit. Examen 2, 2. 10. Hauptbeweise sind: Matth. 19, 13 ff. (daß die Kinder sollen ins Himmelreich kommen) und Tit. 3, 5. (daß die Taufe sei ein Bad der Wiedergeburt), welches beides nicht möglich ist ohne den Glauben.

4) Vergl. dazu C. A. art. 13: Sacram. instituta sunt — ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacr. ita, ut fides accedat. Und die dem Glauben hier angewie-

Cat. min. p. 377: „Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet." — Cat. maj. 541: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Hoc est: sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem aquam utiliter suscipiat. Cum enim hoc in verbis una cum aqua nobis offeratur et proponatur, non alia ratione potest suscipi, quam ut hoc ex animo credamus. Citra fidem nihil prodest Baptismus, tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit. (Darüber, daß das Sacrament, wenn der Glaube allein in uns das Heil wirke, deshalb nicht unnöthig sei, weil der Glaube ein Object haben müsse, an dem er hängt, und Gott Alles in uns mittelst äußerer Dinge wirke, vergl. Cat. maj. p. 540.)

Darum wird denn auch die Taufe für nothwendig (zur Seligkeit) erklärt und gelehrt, daß auch die Kinder getauft werden müssen, weil die Verheißung des Heils auch ihnen gilt und die Kirche ihnen die Ankündigung desselben schuldig ist, und weil sie durch die Taufe Antheil an der Erlösung bekommen und in Gottes Gnadenbund aufgenommen werden, — also ohne die Taufe (wenn sie dahinsterben, ohne durch den Glauben aus der Predigt des Evangelii wiedergeboren zu sein) ewig verloren sein würden. C. A. p. 12: De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem — — et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam dei. — Apol. p. 157: Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos. . . . Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis — — quia salus cum baptismo offertur. — p. 157: Quod autem Deus approbet Baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat Spiritum S. sic baptizatis.

---

sene Stellung muß man festhalten, wenn man mit ihm in der Symbollehre nicht ins Gewirre kommen will. Dann braucht man sich auch nicht mit Schenkel (I, 439 ff.) daran zu stoßen, daß die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt mit sein soll, wie er sich denn darin selber corrigirt Bd. II, 380 f., wo er von der Bedeutung des Glaubens beim Genuß der Sacramente in obigem Sinne handelt.

Nam si hic Baptismus irritus esset, nullis daretur Spiritus S., nulli fierent salvi, denique nulla esset ecclesia. — Art. Sm. 329: Pertinent (infantes) ad promissam redemtionem per Chr. factam, et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annuntiationem. — C. A. p. 12: Damnant Anabaptistas, qui improbant Bapt. puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri.. (!) — — F. C. p. 826 (Rejicimus errorem Anabaptistarum), quod infantes non baptizati coram Deo non sint peccatores, sed justi et prorsus innocentes, et quod .... sine Baptismo salventur. Und so steht es nach unsern Symbolen um die ungetauft wieder dahinsterbenden Kinder allerdings gerade so schlimm, wie es die katholische Kirche darstellt; denn allerdings können wir auch noch durch die Predigt des Wortes zum seligmachenden Glauben kommen, aber wie ist das bei kleinen Kindern anzunehmen? Diese können den heil. Geist und den Glauben nur durch die Taufe bekommen (Apol. p. 157, s. oben), und zu dem Zwecke werden sie eben getauft, daher bei ihnen der Glaube auch nicht vorher erforderlich ist (vergl. darüber das oben Gesagte und Gerhard IX, 246 (bei Schmid, p. 449): invertimus igitur argumentum (Anabaptistarum): infantes non habent fidem scil. naturae corruptae respectu etc. Ergo sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur, und p. 236: nullum datur aliud medium ordinarium regenerationis, quam verbum et baptismi sacramentum; per verbum non potest agi cum infantibus ..... restat igitur, ut per baptismum regenerationis a peccati originalis contagio mundentur etc.). Die altkirchlichen Dogmatiker haben jedoch hierzu noch bemerkt, daß die necessitas baptismi nicht eine absoluta, sondern eine ordinata sei, und kleine Kinder ohne Taufe in casu privationis sive impossibilitatis um der Bitten ihrer frommen Eltern oder der Kirche willen von Gott, der nicht selber mit seiner Wirksamkeit an die Sacramente absolut gebunden sei, wohl auf außerordentliche Weise gerettet werden können, was schon einige reformirte Confessionen mit Calvin offen und entschieden aussprechen und daher auch die von Luther und dem römischen Katechismus (2, 2, 24.) gebilligte Nothtaufe verwerfen.

Anmerkung. Was die äußere Form der Handlung anlangt,

so reden unsere Symbole immer nur von der im Alterthum gewöhnlichen immersio, auf welche auch die griechische Kirche dringt (dreimalige κατάδυσις), ohne aber die seit dem 13. Jahrh. im Abendlande gewöhnlich gewordene aspersio zu verwerfen. Cat. maj. p. 548: Opus vero aut gestus est, quod baptizandi in aquam mergimur, qua prorsus contegimur etc. Taufbüchlein p. 838 (bei Müller): „dann nehme er das Kind und tauche es in die Taufe" ꝛc. Vergl. dazu aber Boerner inst. symb. p. 565: an per aspersionem, immersionemve baptismus peragi debeat, in ejus institutione non definitum est. Der Catech. Rom. II, p. 486 erklärt: utrum vero unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est ...... atque illud praecipue monere oportet, non quamlibet corporis partem, sed potissimum Caput, in quo omnes tam interiores tam externi sensus vigent, abluendum. Auch dringt die katholische Kirche auf Beibehaltung der Formel: Ego de baptizo, während sich die griechische auch der indirecten bedient: Baptizetur hic servus Christi in nomine etc.

Der aus der alten Kirche stammende und in der römischen beibehaltene (Augustinus, de fide et oper. c. 6. Bellarmin bapt. I, 25.), auch in die lutherische Praxis übergegangene Exorcismus ist bei uns nicht symbolisch, sondern steht blos in dem aus dem Concordienbuche wieder herausgenommenen lutherschen Taufbüchlein („fahre aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem heil. Geist!")[5]. Schon Baier merkt über ihn an: ad significandam baptismi efficaciam, qua e potestate (non dico obsessione) Satanae in libertatem spiritualem transferuntur infantes, antiquus Exorcismi ritus (verbis quidem imperandi modo conceptis, sed precationis ad Deum .... sensu accipiendis), cum signo crucis et abdicatione Satanae votiva (renuntias diabolo et omnibus operibus ejus et omnibus pompis ejus?), indifferens quidem, recte observatur.

---

5) Und dann, nach einem Gebet, noch einmal: adjuro te, impure Spiritus, in nomine Patris † — —, ut exeas et discedas ab hoc servo Jesu Christi N. Amen.

Außer dem von Christo verordneten Gebrauch hat das Taufwasser keine besondere Kraft und es ist Mißbrauch, Glocken zu taufen oder damit den Aussatz heilen zu wollen ꝛc. F. C. p. 750: nihil habet rationem Sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam — — — — — Aqua baptismi, si ad campanas baptizandas, aut ad curandam lepram adhiberetur — — nullam haberet Baptismatis rationem. Art. Sm. p. 337.

§. 30.

Fortsetzung. Lehre der andern Kirchen und Parteien.

Im Wesentlichen weicht, wie schon gesagt, die lutherische Lehre von der Taufe nur sehr wenig von der katholischen ab, denn hier wie dort ist die Taufe ein Gnadenmittel, das kräftig zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt und darum allen, auch den Kindern, nothwendig zur Seligkeit und, wenn im Namen der Dreieinigkeit verrichtet, bei bekehrten Ketzern oder Sündern nicht zu wiederholen ist. Vergl. Concil. Trid. Sess. 6. (de justificatione) cap. 7: Causa instrumentalis (justificationis) est sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio (Hebr. 11.). — Sess. 7, de baptismo can. 5: Si quis dixerit, baptismum liberum esse h. e. non necessarium ad salutem, anath. sit. — can. 12. und 13. von der Kindertaufe. Catech. Rom. Lib. II, c. 2. p. 481 (bei Danz): Baptismum esse Sacram. regenerationis per aquam in verbo. Natura enim ex Adam filii irae nascimur, per baptismum vero in Chr. filii misericordiae renascimur. — p. 498: tradere oportet, peccatum, sive a primis parentibus origine contractum, sive a nobis ipsis commissum — — admirabili hujus Sacr. virtute remitti et condonari. — p. 500: tum vero in Bapt. non solum peccata remittuntur, sed peccatorum etiam et scelerum poenae omnes a Deo benigne condonantur (daher hier keine opera satisfactionis nöthig seien). — Ibid.: Efficit praeterea Baptismus post hujus vitae curriculum poenarum omnium, quae originale peccatum consequuntur, liberationem. — p. 502: tum etiam eximiis bonis

et muneribus (nos) augeri (exponendum est). Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi et filii Dei effecti, aeternae quoque salutis haeredes instituimur. . . Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit (Tit. 3, 6. Ephes. 1, 14.).

Doch hier bei Beschreibung der Wiedergeburt und Erneuerung verfällt nun die katholische Kirche schon in eine magische Vorstellungsweise, indem sie die Erneuerung nicht aus dem Glauben ableitet, sondern als eine eingegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit denkt und p. 503. des Cat. Rom. hinzusetzt: praeterea per Baptismum consignamur charactere, qui ex anima deleri nunquam potest, welches denn auch bei ihr der Hauptgrund ist, warum sie keine Wiederholung der Taufe zuläßt. Was übrigens den Glauben anlangt, so wird zwar gelehrt, daß die Sacramente ex opere operato wirken, und von Bellarmin ausdrücklich gesagt: Baptism. confert ex opere operato gratiam et dona divina, aber dabei wird der Glaube doch auch wieder als nothwendig zur Erlangung der Sacramentsgnade dargestellt, ebenso wie der Wille, sich taufen zu lassen, und gesagt, daß wegen der verschiedenen Gemüthsstimmung bei der Taufe nicht einer die Gnade in dem Maße wie der andere empfange; vergl. a. a. O. p. 505, und 496: Verum praeter suscipiendi Baptismi voluntatem, fides ea ratione, qua de voluntate dictum est, ad consequendam Sacr. gratiam maxime necessaria est. Marc. 16, 16. Natürlich ist aber dabei im allgemeinen der Glaube an das Evangelium, und nicht die fides specialis gemeint, aus der allein nach unserer Ansicht alles Heil erwächst.

Außerdem weicht die katholische Kirche von uns noch in folgenden Punkten ab. Sie lehrt 1) daß die Erbsünde in der Taufe nicht blos vergeben, sondern auch als sündliches Wesen ganz in uns getilgt werde, in baptizatis concupiscentiam vel fomitem remanere, sed illa vere peccati rationem non habet. — Concupiscentia enim, quae ex peccato est, nihil aliud est, nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans. Qui tamen

motus, si voluntatis consensum aut negligentiam conjunctam non habeat, a vera peccati natura longe abest. Rom. 7, 7; — 2) daß durch die Taufe zwar alle ewigen Strafen für die Erbsünde und die vor der Taufe begangenen wirklichen Sünden erlassen werden, aber daß der Glaube an die Taufgnade nicht zureiche, um Vergebung späterer Sünden zu erlangen, sondern da opera satisfactionis mit nöthig seien; Concil. Trid. 7, can. 10: Si quis dixerit, peccata omnia, quae post Bapt. fiunt, sola recordatione et fide suscepti Baptismi vel dimitti vel venialia fieri, anathema sit; vergl. Chemnit. Exam. II, 2. p. 337; — 3) daß die Kinder keinen actuellen Glauben haben (actum credendi non habent Trid. 7. can. 13.), und da der Glaube doch bei der Taufe erforderlich sei, daß den Kindern bei der Taufe der Glaube der Eltern, Pathen und der Kirche zu Statten komme und zugerechnet werde; Cat. Rom. 2, 2. p. 494. Neque enim dubitare licet, quin fidei Sacramenta, cum abluuntur, accipiant; non quia mentis suae assensione credant, sed quia parentum fide, si parentes fideles fuerint, sin minus, fide (ut d. Augustini verbis loquamur) universae societatis Sanctorum muniuntur[1]); — und 4) daß, zwar nicht nach dem Conc. Trid., aber nach Bellarmin die Taufe absolut nothwendig zur Seligkeit ist, was indessen nicht in directem Widerspruch mit unsern symb. Büchern steht (Bellarm. de amiss. grat. 6, 2: fide catholica tenendum est, parvulos sine baptismo decedentes, absolute esse dam-

1) Vergl. dazu Eckii loc. theol. p. 183 b.: Cujus assignatur ratio, quia regeneratio spiritualis est quadammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti, non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur: ita etiam pueri, nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti, non per seipsos sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt (wozu noch eine Berufung kommt auf die Wirkung, die der Glaube des Hauptmanns von Capernaum und des canan. Weibes gehabt). Freilich klingt es ebenso wunderbar, was anderseits Luther von dem actuellen Glauben der Kinder sagt; hier fällt er, indem er die eine katholische Vorstellungsweise vermeiden will, in die andere, die magische, zurück.

natos.) Die Nothtaufe durch Laien männlichen und weiblichen Geschlechts wird daher gestattet, selbst unter Umständen Juden und andern Ungläubigen erlaubt (Cat. Rom. 2. 2. p. 489), wenn sie dieselbe verrichten cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia.

Die griechische Kirche stimmt hier fast ganz mit der römischen überein, nur daß sie ein dreimaliges Untertauchen verlangt und nichts von einer Nothtaufe durch Ungläubige sagt.

In der reformirten Kirche hatte Zwingli, treu seiner Ansicht, daß die Sacramente ohne eine vorbereitende Wirksamkeit des heil. Geistes nicht Gnade wirken können, auch von der Taufe gelehrt: Non ergo adfert gratiam bapt., sed gratiam factam esse ei, cui datur, Ecclesia testatur, und daher vornämlich ein Zeichen des christlichen Bekenntnisses in ihr gesehen. Calvin aber, Wort und äußeres Zeichen im Sacrament in einer engern, geheimnißvollen Verbindung erblickend, lehrte, daß die Taufe auch so, als ein göttliches Zeichen, Diplom, Document der uns in Christo für immer verheißenen Gnade, ein Gnadenmittel sei, den Glauben in uns zu wirken oder zu kräftigen; nur dürfe man nicht meinen, daß sie die Gnade der Sündenvergebung (oder gar der Wiedergeburt) uns in dem Wasser wirklich conferire oder gar erwirke, denn letzteres thue das Blut Christi, dessen Symbol das Wasser sei, und ersteres der heil. Geist, sondern sie offerire uns dieselbe nur, applicire uns die Verheißung der Gnade, um unsern Glauben daran zum Siegel zu dienen, und ebenso versichere sie uns auch nur des Beistandes des heil. Geistes zur Wiedergeburt und Erneuerung, wirke aber diese nicht ohne weiteres und unfehlbar. Denn ohne Glauben nütze sie uns nichts, aber deshalb bleibe doch ihre Verheißung fort und fort kräftig und giltig unter der Bedingung des Glaubens, und sobald dieser eintrete, trete ihre Erfüllung ein. Vergl. Calv. Instit. IV, c. 15, sect. 1: Baptismus est signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti, inter filios Dei censeamur .... Hoc primum est, quod nobis a Domino proponitur, ut symbolum sit nostrae purgationis ac documentum: vel .... instar signati cujusdam diplomatis, quo nos confirmet, peccata nostra omnia sic deleta, inducta, obliterata esse, ne unquam in conspectum suum veniant ... ne imputentur. — sect. 2: In hunc sensum intelligendum

quod a Paulo scribitur (Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.) — non enim significare voluit ille, ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere: neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc Sacram. percipi .... Nam verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus: acsi diceret, per Evang. nobis nostrae ablutionis et sanctificationis nuntium afferri, per Bapt. hujusmodi nuntium obsignari. — Und wer möchte sagen können, daß Calvin hier etwas mehr gethan, als mit Klarheit und Consequenz die Grundsätze zur Anwendung gebracht hat, welche auch unsere Confession und Apologie über die Sacramente in genere (als Zeugnisse des göttlichen Gnadenwilles ad excitandam et confirmandam fidem) aufstellen? Auch muß es mit Bewunderung zur Ehre Calvins gesagt werden daß er dieser seiner Ansicht von der Taufe auch da treu zu bleiben sich bemüht, wo er die schwere Aufgabe übernimmt, die Nothwendigkeit der Kindertaufe zu beweisen. Ehe er zu dieser übergeht, verwirft er noch cap. 15, 20. die Nothtaufe durch Laien, und zwar mit dem Bemerken: At periculum est, ne is qui aegrotat, si absque Baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur. Minime vero. Infantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos pronuntiat Deus, quum se nobis in Deum fore promittit, seminique nostro post nos. Hoc verbo continetur eorum salus. Dann aber bemüht er sich cap. 16. zu zeigen, daß die Kindertaufe doch necessitatem praecepti habe et cum signi natura optime congruere; denn 1) sei sie bei uns mit ihrer Verheißung an die Stelle der Beschneidung gekommen und solle, wie diese, das Zeichen und Siegel sein, daß unsere Kinder in Gottes Volk und Familie aufgenommen seien, daher wir ihnen dieselbe schuldig seien, damit sie daran künftig ihren Glauben stärken; 2) werde eben darin den Kindern von Gott selber die Verheißung der Sündenvergebung und der Gnade zur Wiedergeburt gegeben, und daher sei gewiß anzunehmen, daß Gott diese Zusage auch auf außerordentliche Weise an den Kindern erfüllen werde, welche sterben, ehe sie durch das Evangelium zum Glauben kommen; denn würden diese nicht auch vor ihrem Tode noch von der Schuld der Erbsünde erlöst und wiedergeboren, so

könnten sie unmöglich ins Reich Gottes kommen; daher man annehmen müsse, daß Gott sie vorher durch die Kraft seines h. Geistes auf eine uns unbegreifliche Weise erneuere[2]), die andern aber, die leben bleiben, dadurch, daß er ihnen zur Belebung ihres Glaubens ihren Taufbund ins Bewußtsein bringe. Freilich erhellt auch daraus Calvins Meinung, daß die Taufe nicht die Wiedergeburt der Kinder zur unmittelbaren Folge und Wirkung hat, sondern dieselbe ihnen nur versiegelt, so daß wir gewiß sein können, sie werde bei den Erwählten vor ihrem Tode durch des heil. Geistes Kraft eintreten, so gewiß Gott wahrhaftig ist; es zeigt sich darin wieder, daß auch die Taufgnade nicht durch die Taufe selber, sondern zur Realisirung der Taufverheißung durch eine virtus Spir. S. extrinsecus accedens gewirkt wird. Cap. 16, 17: Porro infantes, qui servandi sint (ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur), ante a Domino regenerari minime obscurum est. Nam si ingenitam sibi corruptionem a matris utero secum afferunt, ea repurgatos esse oportet, antequam in regnum Dei admittantur: quo „nihil ingreditur pollutum aut inquinatum." Sect. 20: Denique nullo negatio solvi potest objectio haec, Baptizari in futuram poenitentiam et fidem: quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen Sp. S. operatione utriusque semen in illis latet. — 21: Quos electione sua dignatus est Dominus, si accepto regenerationis signo, praesenti vita ante demigrent quam adoleverint, eos virtute Spiritus nobis incomprehensa renovat, quo modo expedire solus ipse providet. Si grandescere in aetatem contingat, qua Baptismi veritatem edoceri quaeant, hinc magis ad renovationis studium accendentur, cujus tessera se a prima infantia donatos esse discent etc.

Ebendasselbe lehrt denn auch der Cat. Genev.; vergl. p. 162 (bei Niemeyer): Ibi (in Bapt.) remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur. — Num aquam esse animae lavacrum censes? Nequaquam. Hunc enim honorem eripere

---

2) Ob aber durch den Glauben oder durch eine notitia fidei similem will er nicht behaupten, sondern lieber in suspenso lassen, sect. 19.

Christi sanguini nefas est, qui ideo effusus est, ut — — puros — nos redderet. Atque hujus quidem purgationis fructum percipimus, quum sacro illo sanguine conscientias nostras Spir. s. aspergit. Obsignationem vero in Sacramento habemus. — Annon aliud aquae tribuis, nisi ut ablutionis tantum sit figura? Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas. Neque enim sua nobis dona pollicendo nos Deus frustratur. Si haec (sc. fides) requiruntur — qui fit, ut infantes baptizemus? Non est necesse, ut Baptismum semper fides et poenitentia praecedant; sed ab iis tantum exiguntur, qui per aetatem jam sunt utriusque capaces.

Die andern Confessionen halten in derselben Weise vornämlich den Gedanken fest, daß uns durch die Taufe die Vergebung der Sünden und die göttliche Gnade zur Wiedergeburt gewiß gemacht und besiegelt werden soll, und sehen so in diesem Sacrament ein gottgeordnetes Mittel zur Stärkung des Glaubens und zur Wiedergeburt, lassen es aber sehr ungewiß, ob es allemal auch selber schon einigen Glauben in den Kindern und so den Anfang der Wiedergeburt wirke. Vergl. Conf. Helv. II, c. 20: Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios, adeoque foedere sancto nos sibi connectit et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Spiritum S.: foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum, in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur. — Heidelb. Catech. p. 408: Ist denn das äußerlich Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? Nein, denn allein das Blut J. Chr. und der h. Geist reinigt uns von unsern Sünden. — Warum nennt denn der h. Geist die Tauf das Bad der Wiedergeburt und die Abwaschung der Sünden? Gott redet also nicht ohne große Ursach: nemlich, nicht allein, daß er uns lehren will, daß, gleich wie unsauberkeit des Leibes durch Wasser, also unsere Sünden durchs Blut und Geist Christi hinweggenommen werden: sondern vielmehr, daß

er uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will versichern, daß wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden. — Selbst Art. Angl. 27: Baptismus est signum regenerationis, per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur, promissiones de remissione peccatorum ... visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur[3]).

Sonach wäre uns auch hier wieder von den reformirten Symbolen ein Fingerzeig gegeben, wie wir unsere Lehre rectificiren können. Im Uebrigen, in der Forderung des Glaubens zu einer segensvollen Wirkung der Taufe, in der Forderung der Kindertaufe ꝛc. stimmen die reformirten Symbole mit den unsrigen überein. Doch erwähnen sie ausdrücklich, daß die necessitas baptismi nur eine ordinata, keine absoluta sei, eine der Kirche gegen die Kinder von Gott aufgelegte Verpflichtung, an die aber Gott selber nicht mit seiner Gnadenwirksamkeit gebunden sei. Conf. Scot. II. (negativa) p. 358: Detestamur crudele ipsius (Roman. Antichristi) judicium contra infantes sine baptismo morientes, baptismi, absolutam ipsius quam asserit necessi atem. — Decl. Thorun. 2, 6. bapt. 2: Necessitatem illam adeo absolutam esse non statuimus, ut, quicunque sine Bapt. ... excesserit ... propterea necessario damnandus sit. Hic potius Regulam illam maxime valere credimus, quod non Privatio, sed

---

3) Vergl. dazu, was die allgem. Kirchenzeitung (1850. Nr. 123 ff.) von dem neuesten Streit über die Taufe in der englischen Kirche berichtet. Der Bischof Dr. Phillpotts von Exeter wollte 1847 den Herrn Gorham nicht als Pfarrer einführen, weil derselbe lehrte, nach den Artikeln der Kirche werde die Taufe nicht so nothwendig von der Wiedergeburt begleitet, daß die Taufe die Wiedergeburt immer wirken müsse, sondern die Gnade könne vor, bei oder nach dem Acte gewährt werden, — eine Erklärung der Artikel, die der Bischof auf Grund der Liturgie verwerfen zu müssen glaubte. Der königl. geheime Rath hat aber am 8. März 1850 eine solche Erklärung der Artikel aus der Liturgie verworfen und zu Gunsten Gorhams entschieden, zum großen Verdruß der hochkirchlichen Orthodoxen.

contemptus Sacramenti damnet. Daher wird auch die Nothtaufe verworfen, Conf. Helv. II, art. 20: Docemus baptismum in ecclesia non administrari debere a mulierculis, vel ab obstetricibus. Paulus enim removit mulierculas ab officiis ecclesiasticis. Bapt. autem pertinet ad officia ecclesiastica. Ebenso der Exorcismus und andere menschliche Zusätze und Erfindungen, ebendas. p. 518.

Die Arminianer stimmen hier wesentlich mit den Reformirten überein und können die Taufe mit demselben Rechte, wie diese, ein Gnadenmittel nennen[4]), doch gehen sie darin einen Schritt weiter, daß sie die Kindertaufe blos für einen altehrwürdigen Gebrauch, aber nicht für nothwendig ansehen. Conf. Remonstr. 23, 3: Aqua abluuntur, ut hoc veluti symbolico signo ac sacra tessera confirmentur de gratiosa dei erga ipsos voluntate, quod sicut aqua sordes corporis abluuntur, ita ipsi per sanguinem et Spiritum Christi (modo sua ipsorum culpa gratiosum hoc foedus irritum non fecerint) intus purgandi, sive a reatu omnium peccatorum plenissime liberandi, et tandem gloriosa filiorum dei immortalitate atque aeterna felicitate donandi sint; ac simul etiam ex altera parte ipsi obligentur, eoque palam declarent, se omnem salutem suam a solo deo et dom. Jesu Chr. .... exspectare etc. — Apol. Rem. c. 23: Ritum baptizandi infantes ut perantiquum .... haud illubenter .... admittunt adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt; tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec arbitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Christi vel ex traditione apost. — urgendum aut imperandum esse. Limborch theol. chr. 3, 5. 2: Omnes infantes, sicut per Adamum moriendi necessitati subjiciuntur, ita nostro judicio ex morte liberantur per Christum sive baptizati sive non; non enim gratia div. ita

4) *Limborch* th. chr. 5, 66. 31: Restat, ut dicamus, deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere ... repraesentando eam et ante oculos ponendo.

huic signo alligata est, ut deus extra illud eam non communicet.

Die Mennoniten denken über die Kraft der Taufe auch ziemlich wie die Reformirten, doch mehr zwinglisch, als calvinisch, indem sie nicht genug den dadurch gestärkten Glauben betonen; sie betrachten dieselbe als das Siegel der Aufnahme in Gottes Gnadenbund[5]) und als Sinnbild und Unterpfand der Vergebung der Sünden unter der Bedingung des Glaubens oder der Buße. Weil aber nur Erwachsene glauben und Buße thun können, verwerfen sie die Kindertaufe, in der sie eine bloße und ganz falsche Menschensatzung erblicken. Die alten Anabaptisten tauften die Convertiten und die als Kinder Getauften noch einmal, und das thaten anfangs wohl auch noch die Mennoniten, wie auch die strengeren unter diesen längere Zeit die Wiedertaufe der excommunicirt gewesenen beibehielten; aber Letzteres wurde bald als ein Mißbrauch abgeschafft, und auch die Wiedertaufe der Convertiten wird in den meisten Confessionen nicht gebilligt und ist wohl nur noch bei wenigen Gemeinden in Gebrauch (?) Ebenso behauptet auch Schyn daß das Untertauchen bei der Taufe, als nicht in der Schrift geboten, in ganz Holland nicht gebräuchlich sei, sondern das Besprengen mit Wasser. Ris Conf. art. 32: Tota externi baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, J. Chr. poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione Spir. s., abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata, et per virtutem et operationem Spir. S. .... internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem. Ueber die Taufe der excommunicirt gewesenen vergl. Protocollum Leovard. v. 1596 art 5: (Petrus a Colonia) negabat Baptismum esse iterandum in illis, qui semel adultorum baptismo erant tincti. —

---

5) Im Protocollum Leovardense v. J. 1596 hatte Peter von Cölln zwar gegen die Reformirten behauptet, non baptismum, sed Spiritum S. foederis gratiae sigillum esse, und es sei also die Taufe ein bloßes äußeres Zeichen; aber das wurde von den Mennoniten nicht anerkannt. Schyn plen. deduct. p. 250.

Ris. Conf. art. 31: Tales (credentes et poenitentes) enim jussit Chr. baptizari, sed neutiquam infantes. — Protoc. Embdense (v. J. 1578): Haec est communis Mennonitarum sententia ... omnes infantes in infantia morientes per merita et satisfactionem Chr. servari, adultos vero non nisi per fidem vivam et veram, neminemque perire nisi sua propria culpa et peccatis. (Schyn p. 250.) — Protocoll. Frankenthalense p. 229 a. a. O.: Fatemur, omne id, quod in peccato Adami ad aet. damnationem facit, in Chr. ademtum esse; quare infantes, quoad reatum aet. damnationis, per Chr. obedientiam absolvantur — — Fatemur omne id, quod per Adamum ad condemnationem progenitum fuit, iterum per Chr. esse ablatum absque ullo discrimine populorum, ita ut omnes homines non per Adami, sed suam propriam culpam damnentur. Vergl. noch Schyn a. a. O. p. 31. Anabaptistae Anabaptismum, h. e. adultorum baptismum iterabant et exercebant, dum aliquis ex caeteris Christianorum coetibus ad ipsos transibat: quem modum rigidiorem Mennonitae praesertim aliis regionibus adhuc in usu habent (1729). — Sed ille Anabaptismus, inter plurimas maximas et Waterlandorum et Vlamingorum Ecclesias, imo fere inter omnes in nostro hoc Belgio plane obsolevit. — Catabaptismus (immergere) non est in usu communi, neque apud omnes Mennonitas necessarius habetur ..... Plurimi patres putabant baptismum per aspersionem sufficere, ejusdemque efficaciae esse quam per immersionem .... res enim designata est sanguis Chr., — et ille pretiosissimus sanguis in Sacris non vocatur sanguis immersionis, sed adspersionis, Hebr. 12, 24. 9, 13.; (a. a. O. p. 35 ff.).

Die Socinianer erblicken in der Wassertaufe einen nicht von Christus selber eingesetzten sondern von den Aposteln wieder eingeführten Ritus zur feierlichen Aufnahme bekehrter Juden und Heiden in die christliche Kirche, eine Ceremonie, durch die man keine Gnadengabe empfängt, sondern seinen Glauben an Christum und seinen Gehorsam gegen ihn erklärt, und die bei Convertiten aus andern Religionen beizubehalten, aber bei erwachsenen Christen und vollends bei Christenkindern als ein Adiaphoron höchstens zuzulassen ist. Vor

Socin pflegten die Antitrinitarier auch Convertiten aus andern christlichen Parteien wiederzutaufen, aber das wurde durch Socin abgeschafft, da er die Taufe für ein Adiaphoron erklärte. Nach ihm aber, in der letzten Ausgabe des rakowschen Catechism. v. 1684 und in der Summa von 1787, ist sie wieder zu einem noch gegenwärtig giltigen Einweiheritus erhoben worden, ja es wird in letzterer von Taufe und Abendmahl gesagt: non enim sunt tantum testimonia obedientiae christianae, sed etiam Gratiae divinae in nos collatae et conferendae signa, vim significandi non a natura, sed ex institutione Dei et Christi habentia. Vergl. dagegen Cat. Racov. qu. 345: Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Judaismo vel e Gentilismo ad religionem chr. accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro suo domino agnoscere. — Socin. de bapt. aq. c. 16 B. Fr. P. I. p. 736: Quoniam passim receptum est, ut qui ecclesiae annumerari debeant, aquae baptismo sint tincti: tingantur porro ... omnes, qui pro jam tinctis non habentur; nihil enim prohibet, quo minus id fieri possit, quamvis ut fiat, praeceptum non fuerit. In dieser Schrift sucht auch Socin zu beweisen: Christus habe seinen Jüngern Matth. 19 nur geboten, die von ihnen selber Unterrichteten zu taufen, und zwar nicht mit der Wassertaufe (denn diese verrichteten ja die Jünger nicht, wie er dort befahl, im Namen des Vaters ꝛc., sondern blos auf den Namen Jesu), sondern mit der Taufe der Buße, d. h. mit der Lehre! Die Jünger hätten dann zwar öfters mit Wasser getauft, aber nur Convertiten, nicht im Christenthum Geborne, und ein apostolischer Gebrauch sei für uns nicht Gesetz.

Die Quäker erklären thes. 12. der Apologie: „Gleichwie ein Herr und ein Glaube, also ist auch eine Taufe, welche da nicht das Abwaschen des Unflats am Fleische ist, sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott durch die Auferstehung Jesu Christi. Und diese Taufe ist etwas heiliges und geistliches, nehmlich eine Taufe des Geistes und des Feuers, durch welche wir mit Christo begraben sein, damit wir von Sünden abgewaschen und gereinigt, in einem neuen Leben wandeln sollen, dessen die Taufe Johannis eine Figur war, welche nur eine Zeit und nicht immer zu halten befohlen

gewesen. Die Kindertaufe ist eine pur lautere Menschensatzung, wovon in der h. Schrift weder Exempel noch Befehl zu finden ist." Sie verwerfen also die Wassertaufe ganz, denn diese Taufe Johannis sei nur eine Figur und Vorbild von der wahren eigentlichen Taufe Christi gewesen und müsse dieser, der Geistes- und Feuertaufe weichen: a) weil nach Ephes. 4, 5 bei uns nur eine Taufe sein solle, b) weil nicht zu beweisen sei, daß Christus die Wassertaufe anbefohlen habe, sondern vielmehr c) alle Stellen der Schrift darauf hinweisen, daß die christliche Taufe eine mit Geist und Feuer sei, z. B. Matth. 3, 11: „ich taufe mit Wasser, der aber nach mir kommt" 2c.; Act. 1, 4 f.: Johannes hat mit Wasser — — ihr aber sollt mit dem" 2c.; Act. 11, 16; 1. Petr. 3, 21: „nicht das Abthun des Unflats — — sondern der Bund eines guten Gewissens" 2c. 1. Cor. 1, 17., wo Paulus sage, er sei nicht gesandt zu taufen 2c. Bei der Bestreitung der Kindertaufe wird nur kurz aus dem Vorhergehenden erwähnt, daß der böse und verderbte Saamen den Menschenkindern nicht zugerechnet werde, bis sie sich wirklich mit demselben vereinigen, denn wo kein Gesetz sei, werde die Sünde nicht zugerechnet. Vergl. Deutsche Apologie p. 305 ff. 66 ff.

§. 31.

Vom heiligen Abendmahle.

a. Lehre der Katholiken und Griechen.

Die Katholiken und Griechen stehen in dieser Lehre insofern mit auf Seiten der Lutheraner, daß sie das h. Abendmahl (die Eucharistie) für das hochheilige Sacrament ansehen, in welchem unter den irdischen Zeichen von Brot und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind, ausgetheilt und empfangen werden; aber sie entstellen und verkehren diese Wahrheit wieder ganz in Finsterniß durch ihre drei Hauptirrlehren von der Transsubstantiation, von der communio sub una specie und von dem Abendmahl als Meßopfer.

Was nämlich 1) die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl betrifft, so wiederholt hier das tridentiner Concil in seiner 13. Session (de sanctissimo Eucharistiae Sacramento) die zuerst

von Paschasius Radbertus (830—32) gegen Ratramnus förmlich vertheidigte, dann (im 11. Jahrh.) von Lafranc gegen Berengar als orthodox in Schutz genommene, von Hildebert von Tours mit ihrem Kunstausdrucke bereicherte und von Innocenz III. auf dem vierten großen Lateranconcil (1215) bestätigte Lehre von einer völligen substantiellen Verwandlung (Transsubstantiatio) der äußern Elemente in den Leib und das Blut Christi. Zwar von vornherein, cap. 1., erklärt das Concil nur: in almo s. Euchar. Sacram. post panis et vini consecrationem Dominum n. J. Chr., verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri; aber cap. 4. spricht es sich näher und deutlich mit den Worten aus: quoniam autem Christus, Redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit (Luc. 22, 19 etc.); ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo s. haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Dom. n., et totius substantiae vini in substant. sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta cath. Eccl. Transsubstantiatio est appellata; und dazu erklärt es noch im 2. Canon: Si quis dixerit, in s. Euch. Sacram. remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sang. Dom. n. J. Chr., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus ... manentibus duntaxat speciebus panis et vini — — anathema sit. Demnach sollen durch die Consecration die Substanzen von Brot und Wein ganz verschwinden und von ihnen nur noch die äußere Form (als täuschende Hülle) sammt dem Geschmack und Gewicht rc. zurückbleiben, was der Catech. Rom. die Accidenzien nennt, an denen er es dann freilich selber wunderbar findet, daß sie, da sie doch dem Leibe Christi nicht inhärirend gedacht werden können (Petr. Lombard. IV. dist. 11 u. 12.), sonach ganz substanz- oder subjectlos am Dasein erhalten werden. (II. p. 541: Tertium restat, quod in hoc Sacr. maximum atque admirabile videatur: ... panis videl. et vini species in hoc Sacr. sine aliqua re subjecta constare. Nam cum .... nulla amplius subsit

panis et vini substantia, quoniam ea accidentia Chr. corpori et sang. inhaerere non possunt, relinquitur, ut supra omnem naturae ordinem, ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent). Deshalb ist aber doch nicht daran zu zweifeln, daß hier eine solche Transsubstantiation wirklich stattfindet; denn 1) zeugen dafür nach römischer Ansicht die Einsetzungsworte: „das ist mein Leib", welche nichts anders besagen, als: „dies Brot ist mein Leib", und dann keine andere Erklärung zulassen, als entweder die metaphorische der Schweizer, oder die der Katholiken, daß das Brot in den Leib verwandelt sei (Conc. Trid. 13, cap. 4. Bellarmin, Controv. de sacram. euchar. 3, 18 ff.); 2) die Tradition oder der Consensus Patrum; 3) die Natur der Sache, weil Christi im Himmel befindlicher Leib auf eine andere Weise, als durch die Verwandlung des Brots, hier nicht gegenwärtig sein kann; denn sonst könnte er es doch nur noch in Folge einer Ortsveränderung oder einer immer neuen creatio sein, was beides nicht möglich ist (Cat. R. II, p. 538); 4) die Kraft des Wortes Christi, durch welches einst die Welt erschaffen, Wasser in Wein verwandelt worden ist, und durch welches (das ist mein Leib) auch hier bei der Consecration die Verwandlung geschieht (p. 540)[1]).

Aus dieser Verwandlung folgt dann aber auch: 1) daß Christus nach seiner Gottheit und Menschheit im Abendmahl unter der Gestalt des Brotes und Weins gegenwärtig ist vom Augenblick der Consecration an und nicht erst beim Genuß des Abendmahls (statim post consecrationem verum Dom. nostri corpus .... sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere,

---

1) *Eck* loc. commun. p. 233 bemerkt dabei noch gegen die Lutheraner: Nulla creatura, maxime irrationalis, digna est misceri cum benedicto corpore Chr., alioquin verbum assumeret paneitatem in unitatem suppositi; Lutherus autem nondum ostendit nobis in scripturis, verbum panis factum est, und p. 234: der Vergleichung des hochheiligen Sacraments mit dem feurigen Eisen sollte sich Luther schämen, da er doch wisse, daß eben die Substanz des Brotes nicht mehr vorhanden sei. Zu dem ersten Einwande bietet aber wenigstens die Lehre der Concordienformel keinen Anlaß mehr.

sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie, ex vi verborum. Conc. Trid. 13, cap. 3.); 2) daß daher das Sacrament der Eucharistie an Dignität alle andern übertrifft, wenn es auch nicht so nothwendig ist, wie z. B. die Taufe (illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua Sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur, at in Euchar. ipse sanctitatis auctor ante usum est a. a. O.); 3) daß Christus mit Recht in der geweihten Hostie ꝛc. zur Anbetung vorgezeigt, auch letztere als Venerabile (in der Monstranz) zur Verehrung ausgestellt und bei Processionen herumgetragen wird, besonders am Frohnleichnamsfeste, welches, 1264 durch Urban IV. eingeführt, ebenso als ein Triumph- wie als ein Dankfest für Christi Wohlthaten zu feiern ist. Conc. Trid. 13, can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione in Euchar. sacram. non esse corpus et sang. J. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus domini, anathema sit[2]). — can. 6: Si quis dixerit, in eucharistiae sacr. Christum non esse cultu latriae etiam externo adorandum .... neque in processionibus solenniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum et ejus adoratores esse idolatras, anathema sit. Ueber den Zweck des Frohnleichnamsfestes (ut adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae Eccl. laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant) vergl. a. a. O. cap. 5.

Was den zweiten Punkt, die communio sub una specie, anlangt, so hatte das Costnitzer Concil (1415) den Priestern aufs

---

2) Nach scholastischer Lehre bekommt daher auch eine Maus den Leib Christi zu essen, wenn sie eine geweihte Hostie erwischt, obwohl nicht sacramentalisch, und überdies entweicht der Leib Christi, wie die Species des Brotes im Leibe bei der Verdauung ihre Brotform verliert. Thomas Aquin. III, 80. 3. Der Lombarde hatte das noch nicht glauben wollen; deshalb hieß es: magister hic non tenetur.

strengste die Austheilung des Sacraments unter beiderlei Gestalt verboten und das Baseler Concil hatte die communio sub una als Regel bestätigt, doch dabei der Kirche das Recht gewahrt, suadentibus causis rationalibus einmal eine Ausnahme zu gestatten. Ebendas thut nun auch das Tridentinum in seiner 21. Session (de communione sub utraque specie et parvulorum), indem es zwar ehrlich genug zugiebt, daß Christus selber das Sacrament unter beiderlei Gestalt mit seinen Jüngern gefeiert und eingesetzt habe, aber anderseits doch aus eigener Machtvollkommenheit aus der „altherkömmlichen Sitte" ein Gesetz macht, daß Alle, außer dem consecrirenden Geistlichen, dies Mahl nur unter einer Gestalt genießen sollen. Zur Begründung dessen führt das Concil an, daß bei jener Einsetzung unter einer Gestalt doch kein göttliches Gebot existire, durch welches die Laien und nicht consecrirenden Priester zum Genuß des Abendmahls unter beider Gestalt verpflichtet würden, auch jene Einsetzung selber nicht eine solche Verpflichtung für Alle in sich schließe (declarat et docet, nullo divino praecepto Laicos et Clericos non conficientes obligari ad Euchar. Sacr. sub utraque specie sumendum. .... Nam etsi Christus Dom. in ultima coena venerabile hoc Sacr. in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Chr. fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur; a. a. O. c. 1. [3]). Weiter

---

3) Excipiunt Pontificii, discrimen inter institutionem et praeceptum in eo consistere, quod illa respiciat rem, quae instituitur, praeceptum vero personas, quae praecepto obligantur; — si institutio habet vim praecepti, sequitur, quod, qui coena s. vult uti, vesperi utatur — —; Gott habe die Ehe eingesetzt, aber sie nicht für Alle zum Gesetz gemacht ꝛc.; vergl. Fridem. Bechmanni theolog. polemic. (Jen. 1719) p. 998 ff. Eck (loc. comm. p. 75) und die Verfasser der Confutat. gehen aber weiter und sagen, daß Christus das Abendmahl unter beiderlei Gestalt eben nur den Aposteln gegeben habe, qui jam erant sacerdotes, und daß von jeher in der Kirche ein Unterschied zwischen der Laien- und der Priestercommunion gewesen sei, worauf sich auch das Wort des Herrn an Eli von dessen Nachkommen 1. Sam. 2, 36. beziehe. Von der

erinnert es an solche Stellen der Schrift, wo Christus blos von dem Essen seines Fleisches rede, Joh. 6, 52. 59., und besonders legt es ein groß Gewicht darauf, daß man salva fide nicht läugnen könne, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque Sacramentum sumi (cap. 3. u. 2.). Hierauf erklärt es: hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum Sacram. venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret, und beruft sich dabei auf 1. Cor. 4, 1. 2. Cor. 6, 4. (cap. 2.) und so kommt es zu dem Schlusse: Quare agnoscens s. mater Ecclesia hanc suam .... auctoritatem ..... gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine Eccl. auctoritate pro libito mutare non licet. Der röm. Katechismus führt das Alles noch weiter aus und führt, an die Confut. Pontif. sich anschließend, als Gründe für die Kelchentziehung an: daß von dem Blut des Herrn leicht etwas verschüttet werden könne, daß der Wein Manchen widerwärtig und ungesund sei, nach der Consecration durch längere Aufbewahrung leicht sauer werde, auch in manchen Gegenden nicht leicht zu haben sei rc.; besonders aber, daß eine Gestalt des Abendmahls zum Heil vollkommen hinreichend sei, und eben weil dies geleugnet werde, müsse die Kirche darauf um so mehr bestehen, wie das auch sonst ihre Praxis sei: deinde, quod maxime ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Chr. esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. p. 551 f.

Dabei lehrt nun die katholische Kirche noch drittens, daß das heil. Abendmahl als eine Repräsentation des Leidens und Sterbens

---

Priestercommunion schreibt Eck c. 10, p. 76: Consecrans utramque speciem consecrat, quia agitur repraesentatio dominicae passionis, — et sacerdos in persona totius populi offert et sumit sub utraque specie, in cujus persona totus populus quadam spirituali sumptione sanguinem Chr. hibere gaudenter debet credere.

Christi nach Christi Absicht nicht blos ein zu genießendes Sacrament, sondern auch eine zu feiernde Opferhandlung sein soll, die im christlichen Gottesdienste an die Stelle der levitischen Opfer treten und die eigentliche und gewöhnliche Form sein soll, in welcher der Abendmahlsgottesdienst, die Messe, gefeiert wird. Jede Abendmahlsfeier, meint sie, ist zunächst eine Opferhandlung, bei der Christi blutiges Kreuzesopfer immer von neuem unblutig dargestellt und von dem Priester Gott dargebracht wird, zugleich aber ist sie auch, wenn Communicanten da sind, eine sacramentliche Communion [4]). So habe es Christus selber gewollt, als er mit den Worten: „das ist mein Leib", sich Gott zum Opfer dargebracht und seinen Jüngern, als Priestern des N. T., geboten habe: „das thut zu meinem Gedächtniß", womit er gemeint: dies Opfer, welches ich jetzt darbringe, wiederholt bei jeder gottesdienstlichen Abendmahlsfeier, und zwar nicht nur zur Feier meines Erlösungstodes, sondern auch zum Heil der Welt, da es ganz die Kraft des Opfers am Kreuze hat und als ein wahres sacrificium impetratorium und propitiatorium Vergebung der Sünden und Sündenstrafen wirkt für Lebendige und für Todte, für Abwesende und Anwesende, auch pro aliis necessitatibus dargebracht werden kann. Der Abendmahlsgenuß nämlich bringt nach katholischer Lehre eigentlich nur Kraft zur Heiligung und Vergebung der s. g. Erlaßsünden, das Meßopfer aber, wenn es mit Andacht gefeiert wird, wirkt Buße und ist satisfactorisch für alle Sünden, auch die größten Verbrechen und Todsünden, selbst in Bezug auf Abwesende und Todte, was nach der Conf. August. p. 25. mit der Meinung zusammenhängt, quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis, et instituerit Missam, in

---

4) Wie es daher falsch ist, das Meßopfer nur als einen Anhang zum Abendmahl zu behandeln, so ist es auch falsch, dasselbe getrennt von der Eucharistie in der Lehre vom Cultus und als den Kern desselben darzustellen. Das Tridentinum handelt zwar erst später in der 22. Session von ihm, aber ut absoluta de magno Eucharistiae mysterio fides et doctrina retineatur, und die Profess. fidei Trid. p. 322 sagt: Eucharistia non solum Sacramentum est et cibus animae spiritualis, sed etiam novae Legis Sacrificium etc.

qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Gewissermaßen also wird durch die sacramentliche Communion die Wirkung des Meßopfers in den Gläubigen noch (durch die Kraft zur Heiligung) verstärkt, und daher ist es gut, wenn sie öfters stattfindet (quo ad eos hujus s. sacrificii uberior fructus proveniat. C. Tr. 22, c. 6.); aber die Hauptsache ist doch das Opfer, um dessen willen der Leib Christi (nach Bellarmin) eigentlich allein gegenwärtig ist (da ein bloßes Sacrament dieser materia coelestis nicht durchaus bedarf), und mit dem dann nach Umständen auch die Communion verbunden werden kann, die sich aber auch (bei Kranken) getrennt von ihr vornehmen läßt. Ein wahres Opfer kann sie aber nur sein, wenn Christi Leib in Folge der Transsubstantiation wirklich gegenwärtig ist, und daher beruht die Realität des Opfers auf der Realität der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl. Vgl. zu dem Ganzen Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1: Quoniam sub priori testamento, teste Apostolo (Hebr. 7, 11.), propter levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat: oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, Sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum n. J. Chr., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster etsi semel seipsum in ara crucis.... Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur (Hebr. 7, 24 etc.): quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret Sacrificium, quo incruentum illud semel in cruce peragendum, repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, Sacerdotem secund. ordinem Melchised. se in aeternum constitutum declarans, corpus et sang. suum sub speciebus Panis et Vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi Test. Sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit; et eisdem eorumque in sacerdotio successori-

bus, ut offerrent praecepit per haec verba (Luc. 22, 19 etc.): Hoc facite in meam commemorationem. — — Nam celebrato veteri Pascha ... novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per Sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundi ad Patrem. — cap. 2: Et quoniam in divino hoc Sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit: docet S. Synodus, Sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri, ut, si vero corde et recta fide .... accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit ...[5]). Quare non solum pro fidelium Vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro De-

---

5) Daß das Meßopfer ex opere operato ad modum sacramentorum wirke, scheint also die Synode nicht sagen zu wollen, und Bellarmin läugnet es geradezu, indem er sagt: non immediate justificat, ut baptismus et absolutio faciunt, sed donum poenitentiae impetrat, per quod homo peccator ad sacramentum accedere velit ut per illud justificetur. — Non majorem vim habere potest ... quam sacrificium crucis ... quod non efficienter et immediate justificavit, sed tantum impetratorie et meritorie, alioqui omnes homines justi effecti essent. Allein, wenn auch das Meßopfer nicht efficienter heilig und gerecht macht, was Bellarmin hier unter justificare meint, so verschafft es doch immer noch Vergebung der Sünden, und zwar nicht blos den dabei gläubig und bußfertig Anwesenden, sondern auch den Andern und den Todten, und was ist damit anders gesagt, als daß es ex opere operato wirkt? Eher läßt es sich daher hören, wenn derselbe weiter sagt: Valor sacrificii missae finitus est, und für jedes Opfer werde uns nur ein gewisses Maaß von den Wohlthaten zu Theil, die uns Christus durch sein Leiden erworben. Warum uns aber diese Wohlthaten aus dem Leiden Christi so einzeln und nach dem Maße unserer Opfer zugetheilt werden, weiß er selber nicht; es sei das Christi Wille, sagt er zuletzt.

functis in Chr., nondum ad plenum purgatis, rite juxta App. traditionem offertur. — Can. 3: Si quis dixerit, Missae Sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem Sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque vero pro Vivis et Defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere; anathema sit. — Dabei verordnet die Synode noch, daß streng an dem sanctionirten Meßkanon [6]) und den herkömmlichen Ceremonieen festzuhalten, auch immer der Wein mit Wasser zu mischen (cap. 7., weil das Christus gethan, und aus seiner Seite Blut und Wasser geflossen) und die Messe in lateinischer Sprache abzuhalten sei (cap. 8.).

---

6) Derselbe war schon im 5. Jahrh. so ziemlich zur jetzigen Form ausgebildet und ist dann noch von Gregor d. Gr. (um 590) etwas erweitert und modificirt und 1570 abermals ex decreto Trid. verbessert herausgegeben worden. Zum ordo missae (mit der missa fidelium) gehören überhaupt: 1) die praeparatio Sacerdotis, mit einem Psalm („richte mich Herr") und Gebeten; 2) das Confiteor; 3) die feierliche ascensio ad altare; 4) der Introitus mit einem Psalmgebet (in te levavi animam) und der Doxologie; 5) Kyrie eleison; 6) gloria in excelsis s. hymnus angelicus (außer in den Fasten, bei Todtenmessen 2c.); 7) Dominus vobiscum und Gebet; 8) die Epistel; 9) das Graduale, kurze Wechselgesänge in Psalmversen (a gradibus ambonis s. pulpiti, ubi cantor psallebat), mit dem Halleluja und einer Sequenz (z. B. Veni Sancte Spiritus etc., Lauda Sion Salvatorem etc., Dies irae, dies illa etc.); 10) das Evangelium (woran mitunter eine kurze Rede geknüpft wird); 11) das Symbol. Constantinopol., womit nun eigentlich schon die missa fidelium beginnt; 12) Dominus vobiscum, Gebet und Offertorium (suscipe clem. Pater hunc panem etc.); 13) die Praefatio zum Meßopfer, endigend mit dem Sanctus, Sanctus etc.; 14) das Gebet: Te igitur cl. Pater ... rogamus, ut accepta habeas et benedicas haec dona etc., womit der Meßcanon beginnt; 15) Commemoratio pro vivis (Memento Domine famulorum etc.) und Erinnerung an die Verdienste der Heiligen; 16) Consecratio (mit den Einsetzungsworten) und adoratio; 17) das Opfer mit verschiedenen Gebeten und der commemoratio pro defunctis etc. etc. Vgl. Daniel, Cod. Liturgicus, P. I., p. 48—113.

Die Wirkung der Eucharistie wird als höchst segensreich gepriesen in denen, die durch das Sacrament der Buße aus dem geistlichen Tod wieder zum Leben erweckt worden sind; denn diesen sei dann die Eucharistie eine Stärkung zur Heiligung und eine geistliche Speise zum ewigen Leben; auch wirke sie Vergebung der Erlaßsünden, aber den nicht Wiedergebornen nütze sie so wenig, wie leibliche Speise den Todten. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2: Sumi voluit Chr. sacr. altaris tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit (Joh. 6, 58.) .... et tanquam antidotum, quo liberamur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus praeservemur. Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae. — Can. 5: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum eucharistiae esse remissionem peccatorum vel ex ea non alios fructus provenire, anath. sit. — Cat. Rom. II, p. 543: Ac propterea Panis et Vini speciem habent, ut significetur, non quidem revocandae ad vitam animae, sed in vita conservandae causa instituta esse [7]).

Die griechische Kirche hatte schon seit Gregor von Nyssa eine Art Brotverwandlung, aber in dem Sinne gelehrt, daß Brot und Wein durch die Einwirkung des bei der Consecration angerufenen Logos in ähnlicher Weise dessen Leib und Blut actu und virtualiter werden, wie einst bei der Incarnation die menschliche Natur durch die assumtio die des Sohnes Gottes geworden ist, — eine Vorstellung, die sich auch noch bei Jeremias in den actis Wirtemb. p. 86. und noch einfacher bei Metroph. Critopulus findet. Aber seit dem Streit mit Cyrillus Lucaris ist durch die Conf. Orthod. auch hier das abendländische Transsubstantiationsdogma, die Lehre

---

7) *Thom. Aquin.* III, 79, 5: Hoc sacram. est sacrificium et sacramentum. Sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem autem sacram. in quantum sumitur. — 83, 5: Si igitur consideretur ut sacramentum, directe habet illum effectum, ad quem est institutum. Et autem institutum ... ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum... In quantum vero est Sacrificium, habet vim satisfactivam.

von einer Substanzverwandlung (μετουσίωσις), nicht blos einer μεταβολή im Allgemeinen, zur Kirchenlehre erhoben worden. Conf. Orthod. qu. 56. (p. 126 bei Kimmel): Quartum est, Christum nunc in coelo tantum esse; ..... verum modo sacramentali, quo in sacra coena (εὐχαριστία) praesto est, eundem Dei filium, Deum hominemque, etiam in terra adesse, nimirum per Transsubstantiationem (κατὰ μετουσίωσιν). Quippe substantia panis in substantiam s. corporis ipsius convertitur (μεταβάλλεται) et substantia vini etc. — qu. 107 (p. 180): Pronuntiatis hisce verbis (quo sacra munera consecrat sacerdos) confestim Transsubstantiatio peragitur mutaturque (ἀλλήσει) panis in verum corpus Chr. — — manentibus tantummodo per div. dispositionem speciebus, quae visu percipiuntur. — Ebenso wird auch p. 461 gelehrt: ἔτι εἶναι θυσίαν ἀληθῆ καὶ ἱλαστικὴν προςφερομένην ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων, und p. 464, daß das unblutige Meßopfer besonders den Verstorbenen, die sich noch in der Unterwelt befinden, um manche Strafen abzubüßen, sehr zu Statten komme, daher es mit Recht für sie sowohl im Einzelnen von ihren Hinterlassenen [8]), als auch täglich für Alle gemeinschaftlich von der Kirche dargebracht werde; vergl. Conf. Orth. p. 133. und 183. — Und so stimmt denn die griechische Kirche in der Lehre vom Abendmahl wesentlich mit der römischen überein, so daß sie eigentlich nur in der Verwaltung dieses Sacraments von ihr abweicht. Fürs Erste nämlich giebt sie auch den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, gestützt auf Joh. 6, 53. 1 Cor. 11, 22 f. (Conf. Orth. p. 182.), wobei sie aber Brot und Wein zugleich in einem Löffel giebt, und zwar den Wein mit etwas Wasser gemischt, welches (lauwarm) während der heil. Handlung beigemischt wird, damit erfüllt werde, was Joh. 19, 34. geschrieben steht (a. a. O. p. 179). Zweitens bedient sie sich hierbei nur des gesäuerten Brotes (ἄρτῳ ἐνζύμῳ), welches

---

8) Das kann aber wohl nur spiritualiter zu verstehen sein, denn bezahlte Todtenmessen verwirft die griechische Kirche (Conf. Metroph. Critop. c. 20.), auch gestattet sie täglich in einer Kirche nur eine Messe und nur einen Altar.

gebrochen und in einem Löffel mit Wein gereicht wird, während die römische ungesäuertes (panem azymum) gebraucht, ohne es jedoch für unbedingt nothwendig erklären zu wollen, daher sie auch das gesäuerte den unirten Griechen nachgelassen hat (Concil zu Florenz, 1439). Drittens reicht sie das Abendmahl auch schon den Kindern von der Taufe an, indem sie es nach Joh. 6, 53. für nothwendig zur Seligkeit hält, aber dabei 1 Cor. 11, 28. (der Mensch prüfe sich selbst ꝛc.) übersieht. Viertens hat sie keine solchen Privatmessen, wie die römische Kirche, die bezahlt werden und in denen der Priester allein communicirt, sondern es genießen wenigstens die Ministranten das Abendmahl mit (Carpzov. Isag. p. 667.); auch läßt sie die Ueberreste der geweihten Abendmahlselemente zwar als den wahren Leib Christi (sacris in pixibus) zu Krankencommunionen aufbewahren, aber nicht in Processionen herumtragen zur Anbetung. Und endlich will sie auch das Meßopfer nicht als etwas eigentlich Satisfactorisches betrachten, sondern nur als ein Mittel, Gott zu bewegen, daß er sich in Betreff unserer Sünden gnädig erweist. Conf. Orthod. p. 184: *γίνεται ἱλασμὸς καὶ καλοσύνημα* (propitiatio reconciliatioque) *πρὸς τὸν θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτ. ἡμῶν.* Dosith. Conf. p. 461.

§. 32.

b. Lehre der Lutheraner.

Die Lutheraner glauben mit den Katholiken an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und bekennen im 10. Art. der deutschen Confession sogar, daß Christi Leib und Blut hier „unter der Gestalt des Brots und Weins" gegenwärtig sei, ausgetheilt und genommen werde, während sie in der lateinischen Confessio blos sagen: De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Chr. vere adsint, et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes. Daher ließen sich auch die Verfasser der päpstl. Confutatio diesen offenbar absichtlich recht antizwinglisch und den Katholiken gegenüber zu unbestimmt gestellten Artikel wohl gefallen, indem sie erwiederten: decimus articulus in verbis nihil offendit, quia fatentur, in Eucharistia post consecrationem legitime factam corpus et sang.

Chr. substantialiter et vere adesse, bemerkten aber wohlweislich doch dabei: si modo credant, sub qualibet specie integrum Chr. adesse, ut non minus sit sanguis Chr. sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini, et e diverso, und: adjicitur unum tanquam ad illius Conf. articulum valde necessarium, ut credant .... omnipotenti verbo Dei in consecratione Euchar. substantiam panis in Corpus Chr. mutari. Beides aber waren die Lutheraner weit entfernt zuzugeben, wie sie das ja auch schon im 2. Theil ihrer Confession, art. 1. de utraque specie (und 3: de Missa) wenigstens mit zu erkennen gegeben hatten.

Freilich muß zugegeben werden, daß der Ausdruck: „unter der Gestalt des Brots", etwas ungeschickt gewählt ist, und daß Melanchthon, gegenüber den Bemerkungen der Confutatio, in der Apologie besser gethan haben würde, wenn er (Art. 4. de ecclesia, p. 157 f.) bei der nochmaligen Vertheidigung des 10. Art. der Confession das Transsubstantiationsdogma offen gemißbilligt hätte, statt daß er es auch dort mit keiner Sylbe erwähnt, sondern nur von neuem wieder die reale Gegenwart des Leibes Christi vertheidigt, und zwar mit Berufung auf jedenfalls ganz mißverständliche Stellen im griechischen Meßcanon und bei Vulgarius (i. e. Theophylactus), wo es heiße, mutato pane ipsum corpus Chr. fieri und panem vere in carnem mutari [1]). Eine directe Erklärung gegen die Brotverwandlung findet sich also weder in der A. C. noch in der Apologie, sondern erst in den schmalkald. Artikeln, weil 1530 die Lutherischen gerade in diesem Punkte den Katholiken ihre Rechtgläubigkeit und ihre Antipathie gegen die Zwinglianer zeigen wollten. Deshalb aber war es doch schon weltbekannt, daß sie längst an eine Verwandlung nicht mehr glaubten, sowie man das auch aus der

---

1) Vergl. hierzu Boerner a. a. O. p. 583 f., wo es heißt: Sed illae ipsae phrases, licet duriores et erroneae obnoxiae sint interpretationi, ubi a Patribus aliquando adhibentur, sensum admittunt orthodoxum, ac de mutatione non substantiali ... sed accidentali, quoad officium et usum (quia panis fit medium exhibitivum corporis Chr.) sunt accipiendae!.

Apologie p. 157. herauslesen konnte, indem dort gesagt war: quod in coena Dom. vere et substantialiter adsint corp. et sang. Chr., et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur („mit den sichtbaren Dingen"), pane et vino. Hieraus konnte man sehen, daß die Substanz der irdischen Elemente als bleibend und bei den Worten des 10. Art. der Conf.: „unter der Gestalt" nicht an bloße Accidenzien oder an die bloße äußere (scheinbare) Form gedacht war, sondern an die irdischen Elemente selber, als Symbole der materia coelestis [2]).

Vergleichen wir nun mit diesen ganz in Luther's Sinne geschriebenen Artikeln nach art. 6. (Pars III.) der Schmalk. Artikel (de Sacramento Altaris) und art. 7. der F. C. (de coena Domini), so ist das h. Abendmahl nach lutherischer Ansicht dasjenige Sacrament, in welchem uns in, mit und unter dem consecrirten Brot und Weine, als den äußern sichtbaren Zeichen oder irdischen Elementen, zugleich der wahre Leib und das Blut Christi mitgetheilt wird, den Gläubigen zur Stärkung des Glaubens, den Ungläubigen zum Gericht. Und darin liegt denn im Einzelnen Folgendes:

1) Es wird eine reale, d. h. substantielle, nicht blos virtuelle, Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gelehrt. C. A. 10. Apol. p. 157. Art. Smalc. p. 330: De Sacr. altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Chr., et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis. — Cat. maj. p. 553: (Sacr. altaris) est verum corpus et sanguis Chr. in et sub

---

2) Boerner, p. 582 f. Bemerkt mag dabei auch noch werden, daß Melanchthon in der Apologie jene anstößigen Stellen aus Theophylactus u. A. in der lat. Octavausgabe von 1531 und in der deutschen Ausg. der Apologie weggelassen hat. Er hatte sie 1530 in seiner Schrift Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Dom. auch mit angeführt und war deshalb von Oecolampadius in dessen Dialogus mit Spott zurechtgewiesen und gefragt worden, warum er nicht auch Anselmus, Lanfranc, Paschasius u. A. angeführt habe, qui omnes eandem cantilenam canunt. Vergl. mein „Leben Melanchthon's", Altenb. 1841, S. 163 f.

pane et vino per verbum Chr. nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. — F. C. p. 599: Credimus, quod in coena Domini corp. et sang. Chr. vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur.

2) Die Brotverwandlung aber, mit allem, was daranhängt, wird verworfen, a) auf Grund der Einsetzungsworte, wo das pron. demonstr. hoc nicht etwa das Brot an sich bedeutet, sondern: „das was ich euch hier (in und mit dem Brote) gebe (totum complexum sacramentale, constans ex pane et corpore Chr.); b) auf Grund anderer Schriftstellen, die von einem Genießen des Brotes und Weines reden, namentlich 1. Cor. 10, 16. (das Brot, — ist es nicht die Gemeinschaft 2c.), 1. Cor. 11, 26 f.; c) mit Berufung auf alle ältern Kirchenväter; d) weil ein Complex subjectloser Accidenzien undenkbar sei. Art. Smalc. p. 330: De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Optime enim cum Scr. S. congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: „panis quem frangimus“, et: „ita edat de pane.“ — F. C. p. 602: Rejicimus papisticam Transsubstantiationem: cum videl. in Papatu docetur, panem .... annihilari etc.

3) Dafür wird gelehrt, daß der wahre (natürliche) Leib und das Blut Christi im Abendmahl zugleich mit, in und unter dem wahren Wein und Brot gegenwärtig und mit diesen irdischen Dingen, die als gottgeordnete Organe und Vehikel zu ihrer Mittheilung dienen, durch eine sacramentale Union vereinigt sind, und an dieser Ausdrucksweise wird festgehalten, um die papistische Vorstellung auszuschließen und anzudeuten, daß hier eine sacramentale Union zweier verschiedener Substanzen, nach Analogie der persönlichen Union der beiden Naturen in Christo, ohne alle Vermischung und Verwandlung derselben stattfinde; aber eben dieser Union wegen sind auch die Einsetzungsworte ganz wörtlich und eigentlich dahin zu verstehen, daß im Abendmahl das geweihte Brot der Leib Christi ist und ihn nicht blos bedeutet oder darstellt; daß es der Leib Christi so gut geworden ist, wie das Wort (der Logos) Fleisch geworden ist, ohne

ins Fleisch verwandelt worden zu sein. F. C. p. 735: Primum enim his phrasibus (in, sub, cum pane) ad rejiciendam Papist. transsubst. utimur. Deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Chr. hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: (Joh. 1, 14) „Verbum caro factum est", repetitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus, e. gr. Verbum habitavit in nobis ..... Deus erat in Christo etc. Hae phrases supra commemoratum dictum Joannis repetunt et declarant, videl. quod per incarnationem div. essentia non sit in hum. nat. conversa, sed quod duae naturae sine confusione personaliter unitae sint. Et quidem multi excellentes Doctores ..... hac ipsa similitudine (de persona Chr.) mysterium Sacram. coenae Dom. explicant, (doch mit dem Unterschied, daß hier keine persönliche, sondern eine sacramentale Union stattfinde) ... quo significare volunt, etiamsi formis loquendi, in pane, sub pane — — utantur, tamen se propositionem (hoc est corpus meum) simpliciter, et ut verba sonant, accipere et amplecti. — p. 734: (credendum est), quod panis Domini in Sacra Coena sit verum ipsius naturale corpus [3]).

4) Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß Christi Leib im Abendmahl nicht in einer grob körperlichen, begreifbaren, circumscriptiven, sondern in spiritualer, unbegreifbarer, hyperphysischer, supernaturaler Weise gegenwärtig ist (daher an keine Inclusion, oder Impanation oder Consubstantiation, wie die Reformirten uns vorwerfen, hier zu denken ist); aber deshalb bleibt doch seine

---

3) Vergl. dazu die Wittenberger Concordie v. 1536 (Corp. Reff. III, 75 f.): concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Chr., hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Chr. — Es werden also dabei die Einsetzungsworte synekdochisch, und zwar durch eine sehr ungewöhnliche Synekdoche (dies ist Brot mit meinem Leibe) erklärt, und da ist allerdings den Reformirten die Frage erlaubt, ob das denn eine so ganz eigentliche, und nicht auch eine tropische Erklärung der Einsetzungsworte sei?

Gegenwart und sacramentale Vereinigung mit den Abendmahlselementen eine so reale, substantielle, daß auch die Unwürdigen Brot und Wein im Abendmahl nie ohne den Leib und das Blut Christi empfangen, und man daher durchaus bekennen muß, daß der Leib Christi nicht mittelst des Glaubens, sondern mündlich (manducatione orali) genossen wird, von den Gläubigen, wie von den Ungläubigen. Es giebt zwar auch noch ein geistlich Essen, wodurch man ihn sich zur geistlichen Stärkung genießt, aber die Substanz desselben an sich wird eben mündlich genossen mit und in dem Brote. Der Beweis wird wieder vornämlich aus den Einsetzungsworten und aus 1. Cor. 16, 16. und 11, 27. genommen. — Vergl. dazu schon die Wittenberger Concordie v. 1536: nec fieri localem inclusionem in pane et durabilem aliquam conjunctionem extra usum Sacramenti. — F. C. p. 752: Et Chr. unicum corpus (inquit Lutherus) tribus modis ... potest alicubi esse. Primo, comprehensibili et corporali ratione, quali usus est, cum in his terris corporaliter conversaretur, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur. Hoc modo etiam hodie uti potest, quoties ipsi visum fuerit, id quod post resurrectionem s. aliquoties fecit ... (aber so ist er nicht im Abendmahl gegenwärtig, p. 784. 600. [4]) ... Deinde alio incomprehensibili et spirituali modo alicubi esse potest, ut loco non circumscribatur, sed per omnes creaturas penetret, pro liberrima sua voluntate (und so ist er es hier im Abendmahl, also gewissermaßen die irdischen Elemente kraft seines allmächtigen Wortes und Willens mit seiner Gegenwärtigkeit durchdringend, p. 753. 600. 784.) ... Praeterea alicubi esse potest divino et coelesti modo (repletive), secundum quem cum Deo una est persona. Ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam juxta secundum modum (was nun freilich zu der Frage veranlaßt, warum

---

4) Wenn also Einige doch eine praesentia corporalis statuiren, so thun sie das respectu habito ad objectum (welches nicht blos virtualiter gegenwärtig ist), nequaquam vero ad modum (als ob dasselbe quantitativ gegenwärtig sei). Gerhard X, 165 bei Schmid.

ihn Luther nicht lieber auf diese Weise im Abendmahl gegenwärtig sein läßt, da er doch sonst jedem andern Brote gegenwärtiger ist, als gerade dem Abendmahlsbrote?). — p. 755: Cum vero vocabulo spiritualiter in hoc negotio utimur, intelligimus spiritualem, supernaturalem coelestem modum, secundum quem Chr. in s. coena praesens est (natürlich corpore suo) .... et capernaiticas illas imaginationes, de crassa et carnali praesentia excludimus [5]). ... Et in ea sententia intelligi volumus vocabulum (spiritual.), cum dicimus, corp. et sang. Chr. .. spiritualiter accipi, edi et bibi; tametsi enim participatio illa ore fit, tamen modus spiritualis est. — p. 743: Duplex est manducatio carnis Chr. Una spiritualis (Joh. 6.) ... quae non alio modo, quam spiritu et fide in praedicatione et meditatione Evangelii fit, non minus, quam cum Coena D. digne et in fide sumitur... Altera ... est sacramentalis, et ore fit, quando verum et substantiale corpus et sang. Chr. ore accipiuntur ... ab omnibus, qui benedictum panem edunt. — p. 745: Docetur, quod corpus Chr. non tantum spiritualiter, fide (quod etiam extra Sacr. fieri potest), verum etiam ore, non modo a credentibus, sed et ab indignis, infidelibus, hypocritis... accipiantur. (Hollaz erklärt das: Licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter, corpus et sang. Chr. mediate et supernaturaliter.)

---

5) Man sieht also, die F. C. thut ihr Möglichstes, Luther's crassere Vorstellungen (der Leib sei im Brot, wie das Schwert in der Scheide, und werde mit den Zähnen zerbissen) zu beseitigen oder mit seinen anderweitigen mildern Ausdrücken (er sei allerdings nicht da, wie das Brot im Korbe, und werde auf himmlische Weise gegessen) irgendwie zu vereinigen. Der Leib soll seiner Substanz nach gegenwärtig sein und wie eine Substanz mündlich gegessen werden, aber die Art, wie er leiblich gegenwärtig ist und mündlich gegessen wird, bleibt doch eine spirituale, d. h. uns nicht merk- und fühlbare und ihn nicht tangirende. Den Reformirten giebt das natürlich viel zu reden; uns ist es aber so gerade recht, eben weil es rein unbegreiflich ist.

5) Blos denen gegenüber, welche die Möglichkeit einer solchen substantiellen Gegenwart Christi im Abendmahl läugnen, beruft sich die F. C., nach dem Vorgange Luther's, auf die jetzt zum vollen Gebrauch gekommene göttliche Macht und Majestät, die dem erhöhten Gottmenschen auch nach seiner menschlichen Natur zukommt, und kraft deren er mit seinem Leibe auf keinen bestimmten Raum eingeschränkt ist, sondern gegenwärtig sein kann, wo er will, und sonderlich wo er es verheißen hat. Vergl. dazu die Vorrede zum Concordienbuche („ihr Glaube an die Gegenwart Christi im Abendm. beruhe auf keinen andern, sondern auf diesen einigen Grund und Fundament, nemlich auf die Worte der Stiftung des Testaments Christi, welcher allmächtig und wahrhaftig, und demnach zu schaffen vermag, was er verordnet und in seinem Wort verheißen hat. . . . . Wenn aber die Widersacher solchen unsern einfältigen Glauben und Verstand der Worte anfechten und uns fürwerfen, . . . er sey wider die Artikel unsers christlichen Glaubens, besonders von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten . . ., so solle durch wahrhaftige Erklärung der Art. unsers chr. Glaubens das widerlegt werden.) — Ferner die Stellen aus der F. C. in der vorhergehenden Nr. (4.) und im Capitel von der Idiomencommunication. Es ist natürlich auch hier nicht von einer blos spiritualen Gegenwart (per effectum vel operationem, oder per apprehensionem fidei), sondern von einer substantiellen des für uns gekreuzigten Leibes die Rede, die aber doch keine lokale, physische, circumscriptive, sondern eine supranaturale und spirituale ist. Auch wird dabei von den Dogmatikern bemerkt, daß zwar der ganze Christus sammt Leib und Seele im Abendmahl gegenwärtig sei und spiritualiter von den Gläubigen empfangen, aber nur Leib und Blut mit Brot und Wein geeinigt und sacramentaliter genossen werde. Quenst. IV, 200. [6])

---

6) Es finden sich also in der F. C. und bei Luther von der Gegenwart Christi im Abendmahl zweierlei Erklärungen vor. Einmal ist Christi Leib schon wegen der Idiomencommunication repletive überall gegenwärtig, wie die Gottheit Christi, aber dann kann er es auch noch definitive oder spiritualiter ex liberrima et omnipotente Chr. voluntate sein, und so ist

6) Eigentlich und vor Allem beruht also unser Glaube an die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl auf den Einsetzungsworten: „das ist mein Leib", mit denen uns Christus verheißen hat, daß er im Abendmahl gegenwärtig sein und uns seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken geben will, und er ist wahrhaftig und allmächtig, daß er das gewiß auch hält und halten kann. F. C. p. 737: Et quidem haec ipsa ... Lutheri sententia (de praes. Chr.) in unica, solidissima, immota et extra omne dubium posita petra veritatis (institutione nimirum Coenae, quae in verbo Dei recitatur) fundata est. — p. 756: Fides igitur nostra in hoc artic. de vera praesentia corp. et sang. Chr. ... super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris n., J. Chr., veritatem et omnipotentiam est fundata et extructa.

7) Damit hängt dann auch zusammen, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht durch die priesterliche Consecration der irdischen Elemente, wie die Katholiken es eigentlich meinen, noch auch durch den Glauben der Genießenden, wie die Calvinisten möchten, sondern allein durch die allmächtige Kraft bewirkt wird, welche die Worte der Einsetzung kraft der Anordnung und der daran geknüpften Verheißung Christi haben, daß er uns unter dem gesegneten Brot seinen Leib zu essen geben will. Cat. maj. p. 553: Virtute verbi elementum fit Sacramentum, citra ejus accessionem non nisi elementum manet. — F. C. p. 599: Quod ad consecrationem attinet, credimus ..., quod nullum opus humanum, neque ulla ministri eccles. pronuntiatio praesentiae corporis et sang.... causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini n. J. Chr. sit tribuendum. — p. 747: Christus ipse enim, ubi ipsius institutio observatur ... per verba illa recitata,

---

er es im Abendmahl. Warum bleibt nun aber Luther nicht bei der ersten Weise stehen? Weil es dann wieder scheinen kann, daß Christi Leib ebenso in jedem andern Brot gegenwärtig ist, wie im Abendmahl, und daß auch hier nicht der ganze Leib Christi gegenwärtig ist. Vergl. dazu **Julius Müller**, Lutheri et Calvini sententiae de sacra coena inter se comparatae. Hal. 1853. p. 26—28.

virtute primae institutionis, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est. Die Consecration ist also kein Werk, durch welches der Priester das Brot mittelst einiger magischen Worte zum Leibe Christi macht, sondern blos eine benedictio panis et calicis, eine Weihe derselben zu der sacramentalen Union, zu der sie kraft der Einsetzung verordnet sind.

8) Wenn daher auch die Einsetzungsworte, mit denen die Benediction geschieht, mit ein wesentlicher Theil der Abendmahlshandlung sind, da in ihnen die Kraft der sacramentalen Einigung ruht, so wird doch diese Einigung selber nicht ohne Weiteres und blos durch sie bewirkt, sondern sie tritt erst mit der vorschriftsmäßigen Vollendung der ganzen von Christo eingesetzten Handlung (mit der Austheilung und dem Empfange des geweihten Brotes 2c.) ein; denn Christus hat das Abendmahl als eine Sacramentshandlung eingesetzt, bei der er seinen Leib und sein Blut uns zu essen und zu trinken geben, und eben deshalb gegenwärtig sein will und nur als eine dieser Einsetzung gemäß vollzogene Handlung ist das Abendmahl ein Sacrament. F. C. p. 749: Haec tamen benedictio s. recitatio verborum institutionis Chr. sola non efficit Sacramentum, si non tota actio Coenae, quemadmodum ea a Chr. ordinata est, observetur; verbi gratia, cum benedictus panis non distribuitur, sumitur . . ., sed vel includitur, vel sacrificatur, vel circumgestatur. Mandatum enim Chr., (hoc facite) quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est. Ad hujus autem Sacr. administrationem (zur Form, wie die Dogmatiker sagen) requiritur, ut in conventu aliquo piorum hominum panis et vinum (1) benedictione consecrentur, (2) dispensentur, sumantur, h. e. edantur et bibantur, et mors Domini annuntietur. — p. 750.

9) Aus dem Gesagten folgt:

a) daß die Kraft des Sacraments nicht von der sittlichen Würdigkeit des Priesters abhängt, so wenig wie von dem Glauben der Genießenden. Cat. maj. p. 554: Quanquam nebulo perditissimus Sacr. aliis ministret aut ipse sumat . . tamen corp. et sanguinem Chr. illum sumere etc. — p. 751: Fides nostra Sacr. non efficit etc.; 599. 747.

b) daß zur vollen Integrität des Sacraments die communio

sub utraque specie gehört, und die Laien in der katholischen Kirche durch die Kelchentziehung vom vollen Genuß des Sacraments ausgeschlossen werden. Apol. art. 10: Chr. enim instituit utramque partem, et instituit, non pro parte Ecclesiae, sed pro tota Ecclesia .... idque fateri adversarios existimamus.... Cur igitur mutatur ordinatio Christi? .... Et manet mos adhuc in Eccl. Graecis, et fuit quondam etiam in Latinis Ecclesiis etc. ... Et fingamus sane liberum esse, uti una parte aut ambabus: quomodo poterit prohibitio defendi? Quanquam Ecclesia sibi non sumit hanc libertatem, ut ex ordinationibus Chr. faciat res indifferentes. Nos quidem Ecclesiam excusamus, quae hanc injuriam pertulit .... sed auctores, qui defendunt .... et utentes integro Sacr. excommunicant ... non excusamus. — Art. Smalc. p. 330: Non enim indegemus doxosophia ista, quae nos doceat, sub una specie tantum esse, quantum sub utraque ..... Etsi enim verum esse forte possit, quod sub una tantum sit, quantum sub utraque: tamen una species non est tota ordinatio et institutio per Chr. facta ... et mandata[7]). — Ebenso folgt

c) daß der consecrirten Hostie keine Anbetung gebührt, da dieselbe extra usum a Chr. institutum nicht der Leib Christi ist, und daß die ganze Idee der katholischen Kirche von dem Abendmahl als einem Meßopfer und das Institut der Privatmessen, wo der Priester sich selbst communicirt d. h. allein das Abendmahl feiert, zu verwerfen ist. Als Regel wird hier von der F. C. der melanchthon'sche Satz aufgestellt: quod nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam, p. 750. „Haec regula nequaquam rejicienda est: magno enim cum fructu in Ecclesia Chr. retineri potest et debet. ... Ad ext. actionem

---

7) Von unsern Polemikern wird behauptet sacramentaliter und kraft der Einsetzung sei eben Christi Leib nur im Brot, und sein Blut nur im Wein gegenwärtig. Bechmanni theol. polem. p. 1003 f. Sie meinen aber dabei, daß Gott den Laien das Verweigerte auf andere Weise zu Theil werden lasse.

requiritur consecratio ... distributio, sumptio ... Et, cum extra hunc usum panis in Missa Pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro Sacramento agnoscendus. — p. 756: (Rejicimus), quod fingunt, corp. Chr. sub specie panis ... revera praesens esse etiam extra actionem Coenae Dom., cum videl. panis in sacrario inclusus adservatur etc. — p. 760: (Rejicimus) Elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. Von dem Meßopfer, auf welches die katholische Kirche so viel Werth und Gewicht legt, handeln unsere ältern symb. B.B. sehr ausführlich, die C. A. im 3. Art. des 2. Theils, die Apologie im 12. Art., und die Schmalk. Art. im 2. Theile Art. 2., und zwar unter der Ueberschrift de Missa, d. h. de Eucharistiae celebratione s. liturgia. Sie sagen dort ungefähr Folgendes. „Die Messe ist bei uns nicht abgethan (nämlich die Abendmahlsfeier), sondern wird alle Sonntage und Feste gehalten und mit größerer Andacht, als bei den Katholiken gefeiert, mit vorhergehender Beichte und Absolution. Auch ist in den öffentlichen Ceremonien keine große Aenderung geschehen, nur daß auch deutsche Gesänge gesungen werden und abgöttische Ceremonien abgeschafft sind. Es wird aber bei uns das Abendmahl nur als Sacrament mit Communion, und nicht als Opfer gefeiert, und insbesondere werden alle Privat-, Kauf-, Winkelmessen verworfen; auch haben wir deshalb die Benennung sacrificium in der Confession mit Fleiß vermieden. Zwar gewisse Opfer, Lob- und Dankopfer, sollen auch wir Christen Gott täglich darbringen aus gläubigen Herzen, und wir bringen ihm solche auch beim Abendmahl dar; aber die Sühnopfer des mosaischen Gesetzes sind durch das einige Opfer Christi am Kreuze abgethan, und weder jene noch diese wirken Gnade und Vergebung ex opere operato. Das vermochten schon die Opfer im A. T. nicht, da sie nur auf Christi Opfer hindeuteten und um des Glaubens an Christi willen gerecht machten; am wenigsten bedarf es aber jetzt, nach Christi Opfer am Kreuze, noch eines andern Sühnopfers. Die Gegner, welche für das Meßopfer kämpfen, führen an, Missa komme von dem hebr. Wort Misbeach (Altar) her und zeige an, daß sie als Opfer gefeiert werden solle; aber Missa bedeutet hebräisch (nach 5. Mos. 16, 10) eine zu-

sammengebrachte Steuer, oder so viel als Vergebung der Sünden, weil man nach der Communion gesprochen hat: ite, missa est, d. i. ziehet hin, ihr habt Vergebung der Sünden[8]). Weiter berufen sie sich auf Malach. 1, 11 (an allen Orten soll meinem Namen geopfert werden), wo doch von den geistlichen Opfern, der Predigt, des Glaubens, des Gebets, der guten Werke geredet wird. Und so deuten sie fälschlich überall das Wort Opfer auf das Meßopfer. Wir aber entgegnen: das heil. Abendmahl soll nach Christi Einsetzung ein Sacrament und kein Opfer sein, alle Sühnopfer sind im N. T. abgethan und durch sie würde nur die Kraft und der Werth des Opfers Christi verdunkelt werden." Apol. art. 12. p. 253: Sacram. est caerimonia, vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa caeremoniae promissio ... Econtra, sacrificium est caerimonia, vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Sunt autem sacrificii species proximae duae, nec plures. Quoddam est sacrif. propitiatorium i. e. opus satisfactorium pro culpa et poena reconcilians Deum .... Altera species est sacrif. εὐχαριστικόν, quod .... fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccat. ... gratias agamus ... p. 254: Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrif. propitiatorium, vid. mors Chr., ut docet Ep. ad Ebr. 10, 4: Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. — p. 264: Tota via errant, qui fingunt, sacrificia Levitica ... meruisse remiss. pecc., et hoc exemplo sacrificia applicanda pro aliis in N. T. requirunt praeter mortem Christi. Haec imaginatio simpliciter obruit meritum passionis Chr. et justitiam fidei, et corrumpit V. et N. T. doctrinam, et pro Christo alios Mediatores et Propitiatores nobis efficit Pontifices et Sacrificulos. Vergl. dazu Art. Smalc. p. 305 ff. (mit der richtigen Bemerkung: Sentiunt quidem optime, cadente

---

8) Börner u. A. meinen, daß Mel. das Wort missa hier nicht im Ernste aus dem Hebräischen habe ableiten wollen, sondern er habe nur die eine hebräische Ableitung der andern als die näherliegende entgegengesetzt. Und das scheint auch allerdings so zu sein.

Missa, cadere Papatum.) F. C. p. 756 f. — Die Theologen beweisen dabei noch, daß Melchisedech (Genes. 14, 18.) keineswegs ein Opfer an Brot und Wein dargebracht, noch weniger damit das Opfer vorgebildet habe, daß Christus im Abendmahl Gott unter den Gestalten von Brot und Wein gebracht haben soll, ferner, daß Christus mit den Worten hoc facite in meam commemorationem nicht eine Wiederholung des vermeintlichen Abendmahlsopfers anbefohlen habe, und daß durch das Opfern des Paschalammes nur Christi blutiger Opfertod am Kreuze, durch das Essen desselben aber die Eucharistie vorgebildet sei. Auch unterwerfen sie den vom Trident. Concil als irrthumsfrei sanctionirten Meßkanon mit seinen Gebeten vor und nach der Consecration einer scharfen Kritik. Vergl. dazu Chemnitii Exam. Conc. Trid. II. loc. 6, p. 497 ff. Ueber eine sehr gewöhnliche Beschönigung des Meßopfers vergl. auch Calvini Inst. IV, 18, 6: Neque evadet, qui dixerit, non alia causa nos peccatorum remissionem in missa obtinere, nisi quia morte Chr. jam acquisita est. Non enim aliud affert, quam si jactet, ea lege nos a Chr. redemtos esse, ut nos ipsi redimamus. — Quid jam passioni Chr. superest, nisi ut sit exemplum redemtionis, quo discamus nostri esse redemtores?

Vom Endzweck und Nutzen des h. Abendmahls wird gelehrt, daß es zum Andenken an Christi Leiden und Sterben gefeiert werden soll und daß uns dann durch einen gläubigen Genuß desselben alle Segnungen des Taufbundes versiegelt werden sollen, namentlich der Glaube an die Vergebung der Sünden. C. A. p. 25: Chr. jubet facere in sui memoriam, quare Missa instituta est, ut fides in iis, qui utuntur Sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Chr., et erigat et consoletur pavidam conscientiam. — Apol. p. 99: instituta est Coena Domini, ut recordatione promissionum Chr., quarum in hoc signo admonemur, confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram, et praedicemus beneficia Chr. — Cat. min: „daß uns im Sacr. Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird." — Cat. maj. p. 565: Hic enim in Sacr. ex ore Chr. sumes peccatorum condonationem, secum habentem unaque apportantem Dei gratiam et Spiritum,

una cum omnibus suis bonis etc.[9]) — p. 556: Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua et vitiosa cutis carnis ... adhaeret homini ... Ideo hoc Sacram. (altaris) tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut hujus esu fides iterum vires suas reparet etc. — F. C. p. 744: Ac pii quidem corpus et sang. Chr. in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis

9) Diese Stellen, in denen sich Luther und Melanchthon wieder auf ihren allgemeinen Sacramentsbegriff besinnen (vergl. §. 26.), besagen also, daß das Wort (die Verheißung) die irdischen Zeichen zum Sacrament, zum Unterpfand des Leibes und Blutes Christi und der Vergebung der Sünden macht, und der Glaube an dies Wort die Sündenvergebung vermittelt. Und da kann man nun wohl fragen, warum dann noch an dem (mündlichen) Genuß des Leibes Christi so viel gelegen ist, wenn schon das Wort in seiner Verbindung mit den irdischen Elementen die sacramentliche Kraft und der Glaube daran die Wirkung der Sündenvergebung und Vereinigung mit Christo hat? Aber die F. C. antwortet darauf, daß das Wort eben das Unterpfand des substanziell gegenwärtigen Christus sei, und dieser, der wahre Leib Christi, erst wieder den Frommen zum Pfand und zur Stärkung des Glaubens diene (s. oben p. 745.), daher hier nicht schon, wie in der Taufe, die äußern Zeichen accedente verbo Pfänder der Sacramentsgnade wären, sondern die durch sie abgebildete und durch das Wort gegenwärtige materia coelestis (vergl. Göbel in den Studien und Kritiken, 1843. Heft 2. S. 333. und Thomasius, das Bekenntniß der evang.-luth. K. p. 149.) — eine Erklärung, mit der sich allerdings der allgemeine protest. Sacramentsbegriff, daß die Sacr. signa et testimonia voluntatis Dei erga nos seien, noch vereinigen läßt, bei der aber immer jene obige Frage noch offen bleibt, da auch Luther sagt: „im Abendmahl sei Vergebung der Sünden nicht des Essens halber, sondern des Wortes halber.“ (Walch 20, p. 1157) und: „Essen und Trinken thuts freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: Für euch gegeben.“ Consequenter ist es daher, wenn Bellarmin einmal bei Vertheidigung des Meßopfers sagt, daß das h. Abendmahl wohl auch ohne den gegenwärtigen Leib Christi ein Sacrament sein könne, aber kein Opfer, woraus man sehe, wozu eigentlich Christus hier gegenwärtig sei.

certo sint remissa ... Impii vero idem corpus ... etiam ore suo, sed ad judicium et damnationem sumunt. Dabei wird aber ausdrücklich zur Beruhigung änstlicher Gemüther gesagt, daß zu den unwürdigen Abendmahlsgästen nicht etwa die im Glauben Schwachen gehören, sondern nur die, qui sine vera poenitentia et contritione et sine vera fide et absque bono proposito vitam emendandi ad coenam D. accedunt. p. 745.

§. 33.

Lehre der Reformirten und der protest. Secten.

Die Reformirten weichen von der katholischen Abendmahlslehre so weit, wie wir, und noch weiter ab, indem sie den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl läugnen und auch von der Gegenwart derselben anders lehren, als wir.

Nach Zwingli sind die Einsetzungsworte von Christi gebrochenem Leib und vergossenem Blut zu verstehen (nicht von seinem [damals noch nicht] verklärten Leibe), hoc ist so viel als: dieses Brot und dieser Kelch (nicht etwa: das, was ich euch hier gebe), und die Copula est bringt nun Subject und Prädicat in eine gewisse Relation und ist tropisch zu erklären durch significat oder symbolum aut figura est (wie in den Sätzen: ich bin der Weinstock ꝛc., das ist das Lamm, das ꝛc., Weib, das ist dein Sohn ꝛc.). Demnach sind die irdischen Zeichen nur Sinnbilder des gebrochenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi (d. h. seines Todes) nicht Pfänder oder Organe der Selbstmittheilung Christi, und es findet zwar bei ihrem Empfang ein geistiger Genuß des Leibes Christi statt, aber nur durch Anschauung des Glaubens, nicht ein Genuß des wahren Leibes Christi, sondern ein Schmecken und Fühlen der Wohlthaten seines Kreuzestodes mittelst des auf ihn gesetzten Vertrauens. Vergl. Zwingli de vera et falsa relig. (Opp. III, p. 263): Est ergo eucharistia sive synaxis sive coena dom. nihil aliud, quam commemoratio, qua iis, qui se Chr. morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant. — Fidei Ratio ad Carol. Imp. p. 26 (bei Niemeyer): Credo, quod in sacra Eucharistiae, h. e. gra-

tiarum actionis coena, verum corpus Chr. adsit, fidei contemplatione: hoc est, quod iis, qui gratias agunt Domino pro beneficio ...., agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, vere in illa passum esse ... et sic omnem rem per Chr. gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri. Sed quod Chr. corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum Papistae, et quidam qui ad ollas Egyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversatur, constanter adseveramus.

Auf diesem zwinglischen Standpunkte stehen noch die ältern Bekenntnisse, indem sie zwar die Gegenwart und das Genießen des Leibes und Blutes Christi möglichst betonen und auch auf eine gewisse (mystische) Lebensvereinigung mit Christo (die Zwingli ebenfalls zugab) hinweisen, aber doch alles auf den Glauben stellen, die Kraft, wie die Wirkung des Sacraments. Vergl. Conf. Tetrapol. c. 18: quod is non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt (den Gläubigen), verum suum corpus verumque s. sang. vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum .... dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant. — Conf. Basil. I. art. 6: Confitemur, Dominum J. sanctam suam coenam instituisse ad memorandam sanctam s. passionem, cum gratiarum actione ... Credimus firmiter, ipsummet Christum cibum esse credentium animarum ad vitam aet.; et nostras animas per veram fidem in crucifixum Chr., carne et sanguine Chr. cibari et potari ... Ideo confitemur, Chr. in sua s. coena omnibus vere credentibus vere praesentem esse. Non includimus autem naturale, verum et substantiale corpus Chr. — — quod in Coelum adscendit, in Domini Panem et Vinum. — Conf. Helv. I. c. 22 zwar sich möglichst an Luthers Redeweise anbequemend, aber doch Zwingli's Lehre nicht aufgebend[1]). Besonders aber gehört hierher das wahrhafte Be-

1) Art. 22: coenam mysticam esse in qua Dominus corpus et

kenntniß der Diener der Kirche zu Zürich v. J. 1545.: „die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtmahl, und empfängt also der Gläubige an beiden Orten auf eine Weise und durch einen Weg des Glaubens eine Speise, Christum."

Ist nun aber so nach zwinglischer Ansicht die res sacramenti nicht etwa der wirklich gegenwärtige Leib und das Blut Christi, sondern Christus mit seinem Verdienst und Wohlthaten überhaupt, mit dem man hier durch den Glauben in eine blos geistige Verbindung kommt, so kann man allerdings sagen, daß die Zwinglianer ein Abendmahl ohne den Leib und das Blut Christi haben (denn das sind bei ihnen figürliche Ausdrücke) und einen Abendmahlsgenuß, den man auch ohne das Abendmahl durch die gläubige Betrachtung haben kann. Und das war es denn auch, woran Calvin sich stieß und was ihm den Inpuls zu einer Fortbildung der schweizerischen Lehre und zu einer Wiederannäherung derselben an die lutherische gab. Auch er zwar erklärte mit Zwingli die Einsetzungsworte tropisch, daß Brot und Wein Zeichen (Symbole) des Leibes und Blutes Christi sind, und bestritt die lutherische Erklärung derselben als eine ganz falsche und unpassende (Instit. IV., cap. 17, 20: Atqui si tropum omnem refugiunt, cur a simplici Chr. demonstratione transiliunt ad suas loquutiones longe diversas? multum enim differunt, panem esse corpus et corpus esse cum pane. Sed quia videbant, fieri non posse, ut simplex haec propositio staret, panem esse corpus, per illas loquendi formas, quasi per obliquos flexus, elabi tentarunt, etc.); auch er läugnete, daß Christi wahrer Leib substantiell im Abendmahl gegenwärtig sei oder sein könne (da er im Gegentheil

---

sang. suum, i. e. seipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non quod pani et vino corp. sang. domini naturaliter uniantur .... sed quod ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso domino .... vera corporis et sang. ejus communicatio .... in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Und im gleich Folgenden, daß der Genuß Christi in dem gläubigen Innewerden der Wohlthaten Christi bestehe.

im Himmel sei und bleibe) und daß er in und mit dem Brote mündlich genossen werde; auch er bestritt das Dogma von einer Omnipräsenz des Leibes Christi mit aller Bitterkeit (a. a. O. cap. 17, 30: Nisi omnia confundere liberet, annon praesentiae modum distinguere oportuit? Et certe quidam cum magno dedecore prodere inscitiam suam malunt, quam vel minimum de errore cedere. — Non loquor de Papistis, quorum tolerabilior vel saltem magis verecunda est doctrina: sed quosdam ita abripit contentio, ut dicant, propter unitas naturas, ubicunque est divinitas Chr., illic quoque esse carnem. — Quasi vero unio illa conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset neque homo.); auch er statuirt nur einen geistlichen Genuß des Leibes Christi mittelst des Glaubens, einen Genuß, der in dem lebendigen Gefühl der Wirkung seines Todes besteht (a. a. O. 17, 4: Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. — 5: Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest.

Obwohl aber soweit mit Zwingli übereinstimmend, geht er doch nun darin über ihn hinaus, daß er, um dem Sacrament einen gewissen, realen, vom Glauben unabhängigen Inhalt zu geben und es zu einem Act der erneuten unio mystica von Christo Person mit unserm innern Menschen (erneuter Einpflanzung in Christum) zu machen, fest auf einer realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und auf einer mystischen Vereinigung derselben mit unserer seelischen Substanz durch die Kraft des h. Geistes mittelst des Glaubens besteht. Er lehrt nämlich: das Abendmahl ist keineswegs ein bloßes Gedächtniß- sondern zugleich ein Gnadenmahl, in welchem uns Christus selber sein Fleisch und Blut mittheilt; Brot und Wein sind daher nicht bloße Zeichen und Symbole des Leibes und Blutes, sondern kraft der Einsetzungsworte die Pfänder und Siegel, daß die bezeichnete Sache realiter gegenwärtig ist, wahrhaft offerirt und exhibirt und mittelst des Glaubens geistig empfangen wird; auch ist es nicht so, daß das geistliche Essen nichts weiter als Glauben bedeutet (wie die F. C. meint), sondern so, daß mittelst des Glaubens das durch die Kraft des h. Geistes uns gegenwärtige

Fleisch Christi mit unserm innern Menschen auf geheimnißvolle Weise vereinigt wird. Instit. IV, 17, 10: „Neque enim aliter quadaret analogia signi, nisi a l i m e n t u m suum animae in Chr. reperirent: quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum — — — concipiat fides, S p i r i t u m vere unire, quae locis disjuncta sunt. ... Et sane (Chr.) rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt: quanquam a fidelibus solis cum fructu p e r c i p i t u r. — 19: Caeterum his absurditatibus (von der Ubiquität und Impanation) sublatis, quicquid ad exprimendam v e r a m s u b s t a n t i a l e m q u e c o r p. e t s a n g. C h r. c o m m u n i c a t i o n e m, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, f a c e r e p o t e s t, libenter recipio. — 5: Sunt, qui manducare Chr. carnem et sang. ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil aliud esse, quam in Chr. ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus (Joh. 6.) ... nempe v e r a s u i p a r t i c i p a t i o n e n o s v i v i f i c a r i. Ego c r e d e n d o m a n d u c a r i Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem f r u c t u m e f f e c t u m q u e esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur.

Ist nun der Glaube an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und an einen realen nicht blos idealen oder imaginären Genuß derselben jedenfalls das Fundamentale in der Abendmahlslehre, so kann man also wohl sagen, daß hier Calvin in der Hauptsache mit Luther so ziemlich übereinstimmt, denn, wie Chemnitz sagt: de virtute (Sacramenti), efficacia, usu et fructu non est disputatio, de eo inter nos convenit[2]). Aber freilich ver-

---

2) Vergl. auch dazu Julius Müller, Lutheri et Calvini Sententiae de sacra coena etc. 1853, und Rudolph Palmié, der Confessionsstreit in der evang. K., Stettin 1850. — Daß die symb. Bücher der Lutheraner

bindet Calvin mit seinen Worten von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi einen andern, als den gewöhnlichen Sinn, daher nach ihm Christus auf eine andere Art im Abendmahl gegenwärtig ist, mitgetheilt und genossen wird, als nach Luther, und so zwischen beiden hier noch immer eine wenigstens theologisch nicht unerhebliche Differenz bleibt.

Nach Calvin nämlich sind 1) Christi Leib und Blut wohl im Act des Abendmahls gegenwärtig, aber nicht in den Elementen, sondern sie werden nur zugleich mit diesen, als den Symbolen und Pfändern, von Christo den Seinen dargereicht. (Vergl. sect. 19 a. a. O.: Nos vero talem praesentiam Chr. in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat nec in panem includat nec ullo modo circumscribat [quae omnia derogare coelesti ejus gloriae, palam est]). Darnach hat denn auch der Communikant, nach reformirter Ansicht, Christum nicht vom Altare her, sondern vom Himmel herab zu erwarten, und es findet keine sacramentale Vereinigung der himmlischen Substanz mit den irdischen Zeichen statt, so daß diese die eigentlichen Instrumente und Organe der Mittheilung werden[3]), sondern nur eine sacramentliche, mystische Vereinigung derselben mit den Seelen der Gläubigen, und zwar durch die Kraft des heil. Geistes, der das Himmlische in uns herableitet.

2) Auch ist Christi Leib nicht seiner ganzen Substanz nach im Abendmahl gegenwärtig (denn der eigentliche verklärte Leib Christi bleibt im Himmel), sondern blos seiner lebendigmachenden Kraft nach, so daß uns auch nicht der eigentliche Leib Christi selber,

---

die unio mystica auch kennen und ganz am gehörigen Ort, als Folge der Rechtfertigung und als Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, zur Sprache bringen, s. Form. Conc. 695. 698, und vergl. dazu oben §. 15. (von der Rechtfertigungslehre Osianders).

3) Calvin nennt sie wohl auch die Instrumente und Organe (quibus Deus efficaciter agit in suis electis, aber nicht als Vermittler der himmlischen Gabe, sondern als die Unterpfänder), durch die er uns die Mittheilung derselben confirmirt und besiegelt. Consens. Tigurinus a. a. O. p. 204.

sondern die dem Fleische Christi innewohnende lebendigmachende Kraft mitgetheilt wird, von Christo selber und durch die Kraft des heil. Geistes, der uns das räumlich Entfernte nahe bringt (arcana Spiritus S. virtute vita in nos diffunditur ex ejus [Chr.] carnis substantia). Praesentia operativa.

3) Demnach findet auch kein mündliches, sondern nur ein geistliches Essen des Leibes Christi statt, mittelst des Glaubens; der Communikant hat hier nicht eine himmlische Substanz in und unter der irdischen, sondern eine lebendigmachende Kraft aus der Substanz des Fleisches Christi und zugleich mit eine geistige Einwirkung des ganzen Christus in sich aufzunehmen, was nur einerseits durch die Kraft des heil. Geistes und anderseits unter der Bedingung und mittelst des Glaubens möglich wird. Und dies beschreibt Calvin auch öfters so, daß er die Seele mittelst des Glaubens durch die Kraft des h. Geistes zum Himmel erhoben werden läßt, worin ihm aber die Confessionen nicht folgen.

4) Daher empfangen auch nur die Gläubigen, und die Christi Geist haben, diese geistliche Speise, die in Keinem, der sie empfängt, wirkungslos sein kann, sondern Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wirken muß; die Ungläubigen empfangen nichts als die leeren Zeichen, weil sie die geistliche Gabe selber zurückweisen. Und das ist denn jedenfalls würdiger von dem Leibe Christi geredet, als wenn man ihn auch bei den Ungläubigen mit in den Leib eingehen und doch da ohne alle Kraft bleiben läßt; würdiger ist es jedenfalls, bei den Ungläubigen einen bloßen Empfang der irdischen Zeichen ohne die (übrigens auch ihnen dargebotene) himmlische Gabe, als einen Empfang dieser Gabe, einen sacramentalen Genuß derselben ohne eine heilsame Sacramentswirkung zu statuiren; würdiger ist es, in gewissen Fällen entweder gar keinen sacramentalen Genuß zu statuiren, als einen solchen sacramentalen, der ohne den hinzukommenden spiritualen mittelst des Glaubens nicht nur nichts nützt, sondern schädlich ist, und dabei doch noch die Vertheidiger des letztern zu schelten! (F. C. p. 743.).

Dieser calvinischen Ansicht sind nun, mit Ausnahme der oben genannten, die meisten reformirten Confessionen zugethan, besonders deutlich und ausführlich ist sie aber von Calvin selber im Consensus Tigurinus entwickelt, vergl. daselbst p. 217 (bei Niemeyer):

Panem ubi dixerunt esse corpus, fateri tamen simul coguntur signum esse corporis. Unde porro hoc se habere dicent, nisi ex Chr. verbis? Ergo signi nomen ... furtim eliciunt ex eo loco, quem nolunt nisi literaliter intelligi. Nos vero, quod tam communis sensus quam pietatis ratio extorquet, dum figuratum esse loquendi modum ingenue concedimus, non confugimus neque ad allegorias neque ad parabolas; sed axioma sumimus, quod sine controversia receptum est inter omnes pios: quoties de Sacramentis agitur, rei signatae nomen ad signum metonymice solere transferri .... Si malunt synecdochen, quam metonymiam, atque ita si de vocula tantum una dimicant, ablegandum erat hoc certamen ad Grammaticos[4]). — Conf. Gall. art. 36: Quamvis Chr. nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus donec veniat mundum judicaturus, credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia (ein allerdings nicht blos von den Schweizern, sondern auch von einem Theil der französischen Reformirten angefochtener Ausdruck! vergl. Köcher biblioth. symb. p. 305.) per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc

4) Gewiß eine Entgegnung, die alle Berücksichtigung verdient. Dabei hat dieser Consens. Tigur., als eine Schrift Calvins, noch Zweierlei, was die andern Confessionen nicht haben, nämlich 1) quod Chr. spiritu suo in nobis habitans, in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, und 2) quod non omnibus promiscue, sed electis tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosint signa. Da nun aber die wahrhaft Gläubigen nach Calvin allemal ihrer Ewählung gewiß sein können, so sind sie auch Christi im Abendmahl eben so gewiß, wie nach lutherischer Lehre; unser Glaube zwar bleibt immer Gottes Werk, den Gott auch nach Art. 5. der A. C. wirkt, ubi et quando visum est in iis, qui audiunt Evangelium; aber die schon zum Abendmahl einen gewissen, wenn auch nur schwachen Glauben mitbringen, denen hilft Christus gewiß dann auch weiter. p. 209 f.

mysterium nostrae cum Chr. coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus ... superet, denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. — Conf. Helv. II, art. 21: Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur, et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter, per ipsum spiritum s. praestatur. Foris offertur ... panis et audiuntur voces Domini, accipite, edite, hoc est corpus meum etc. ... intus interim opera Christi per spiritum s. percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam. — — Ex quibus omnibus claret, nos per spiritualem cibum minime intelligere imaginarium, nescio quem, cibum, sed ipsum Domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus, non corporaliter, sed spiritualiter per fidem .... Et hic esus carnis ... Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam, et quoties, aut ubicunque homo in Chr. crediderit (wodurch denn freilich Alles wieder in einen geistigen Genuß einer geistigen Kraft oder des Herrn als des Geistes aufgelöst, aber doch von der Frucht des Abendmahls, der Sündenvergebung 2c. nichts anders gesagt wird, als was auch Luther sagt, daß wir derselben nicht allein durchs Sacrament, sondern auch durchs Evangelium theilhaftig werden, indem sie uns Christus wohl am Kreuze erworben habe, aber sie durch das Wort und die Sacramente austheile). — Cat. Heidelb. qu. 76: Was heißt den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chr. annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch daneben durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß wir, obwohl er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische sind 2c. — Declar. Thorun: Nequaquam negamus veram corporis et sang. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum

elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam credimus, et quidem non imaginariam, sed verissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Chr. nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per Spir. efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus, secundum vetus illud dictum: motum sentimus, modum nescimus, praesentiam credimus. (p. 682). —

Was die Abendmahlspraxis anlangt, so erwähnen wir hier noch, daß die Reformirten das Abendmahl blos alle Monate oder alle Vierteljahre einmal in einer Kirche feiern, daß sie gesäuertes Brot, und keine sogenannte Hostien dabei gebrauchen, das Brot brechen und es den Communikanten in die Hand reichen (sumite, edite), gewöhnlich mit den Worten: das ist die Gemeinschaft des Leibes Christi ꝛc. und daß sie eigentlich die Privatcommunion als dem Begriff der Communion widerstreitend verwerfen[5]). Vollständige Abendmahlsliturgieen s. bei Daniel, Codex liturgicus. P. III., p. 145—201.

Die Arminianer betrachten das Abendmahl mehr in zwinglischer Weise als eine Danksagungs- und Bekenntnißceremonie; Conf. Remonstr. 23, 4: S. coena est alter N. T. sacer ritus, a. J. Chr. ... institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem in coetu publico fractum edunt et simul vinum publice fusum bibunt, idque ad cruentam domini mortem pro nobis obitam (qua, sicut corpora cibo et potu seu pane et vino sustentantur, ita corda nostra in spem vitae aet. aluntur et nutriuntur) cum solenni gratiarum actione annunciandum, suamque vicissim cum crucifixo Chr. corpore ...

5) Eigentlich verwirft aber auch Luther die Privatcommunion in einem Brief an Lauterbach vom J. 1539 (: ego cogito et vellem communionem privatam simpliciter sublatam etc., de Wette 5, 227.) und manche reformirte Kirchen lassen sie zu

(sive cum ipso J. Christo pro nobis crucifixo et mortuo) ... vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram deo et ecclesia publice testificandam. — Apol. C. Rem. p. 252: Hac in re assentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius, optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est.

Ebenso die Mennoniten; Ris Conf. art. 34: Tota externae coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Christi sanctum corpus in cruce fractum ... esse ad remissionem peccatorum nostr., illum jam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificantem etc. — Brevis ὁμολογία p. 100 (bei Schyn): Sacra Dom. Coena ... solum inter fideles, non consecrato, sed communi pane, et vino exercenda, non solum in memoriam praecarae, sanctae acerbaeque passionis et mortis, ut et gloriosae resurrectionis Servatoris nostri J. Chr. ... ut ex hisce omnibus non solum commoverentur ad plangendam diram illam passionem et J. Chr. mortem suorum peccatorum propitiandorum causa factam, sed etiam Dominum pro beneficiis inde exortis ardenti interna spirituali benedictione laudarent et ipsi gratias agerent, praetereaque Christianam fraternam ac spiritualem unionem, sanctae piaeque vitae integritate in laudem Domini confirmarent.

Nicht minder die Socinianer, welche die Einsetzungsworte figürlich erklären (hoc est signum memoriale et figura quaedam corporis, Cat. Racov. qu. 344.), Christum ohne Fleisch und Blut im Himmel zur Rechten Gottes denken, das Essen seines Fleisches daher für etwas ebenso Unmögliches als Abscheuliches erklären, Calvin's Meinung von einem realen geistigen Genuß des Fleisches Christi als eine monströse verspotten und das Abendmahl wesentlich eine Gedächtnißfeier an Christi Wohlthaten sein lassen, die uns durch das hinzukommende Wort wohl zur Stärkung des Glaubens dienen kann. Socin. de usu et fine coenae Dom. in Bibl. Fr. I., 767: nec in eum finem coenam D. institutam fuisse, ut quidpiam ibi accepiamus, sed tantum, ut accepta commemoremus et de iis gratias agamus.

Die Quäker fahren eigentlich nur consequent fort, wo die

Calvinisten stehen bleiben, wenn dieselben lehren, das geistliche Essen des Fleisches Christi sei nöthig zur Seligkeit und könne auch außer dem Abendmahl geschehen (Conf. Helv. II.); sie verwerfen die Feier des Abendmahls und lehren (Thes. 13): „Die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist etwas geistliches und innerliches, welches die Genießung oder Theilhaftigwerdung des Leibes und Blutes Christi ist, womit der innerliche Mensch täglich genähret wird in dero Herzen, in welchen Christus wohnet, wessen das Brotbrechen durch Christum mit seinen Jüngern eine Figur war, welcher sich auch eine Zeitlang diejenigen in der Kirche gebrauchten, die die vorgebildete Sache empfangen hatten, um der Schwachen willen, gleichwie es war mit dem Enthalten vom Erstickten, vom Blut, einander die Füße zu waschen, die Kranken mit Oele zu salben, welche Dinge alle mit nicht geringerm Nachdruck, als die ersten zwei, befohlen seyn, jedoch weil sie nur Schatten besserer Dinge gewesen, als hören sie bei denen auf, welche das Wesen selbst erlangt haben." Was sie dabei noch von einem geistlichen Leibe Christi lehren, von dem schon die Väter des A. T. gegessen (1. Cor. 10, 3. f.), s. im Abschnitt von Christo.

Anmerkung. Bei der Symbollehre vom Abendmahl dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen die oft so scharf getadelte Veränderung, die Melanchthon mit dem 10. Artikel der Augsb. Confession in der Variata vom J. 1540 und 1542 vorgenommen, indem er hier diesen Artikel (de coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes) dahin abgeändert hat: — docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. Es läßt sich nicht läugnen, daß er damit den Reformirten die Hand zu einer Vereinigung hat bieten wollen, indem er aus dem Artikel jede Hindeutung auf eine lokale Gegenwart Christi im Brot entfernt und ihn so gestellt hat, daß man nun auch an einen blos geistlichen Genuß des Leibes Christi zugleich mit dem Brote denken konnte. Aber anderseits hat er jedenfalls auch hier den Katholiken gegenüber bestimmter, als 1530, auftreten und dem Artikel den Schein nehmen wollen, als werde die Transsubstantiationslehre in ihm

begünstigt. Gewiß aber ist es, daß er durch diese Aenderung der lutherischen Lehre in keiner Weise widersprochen oder Gewalt angethan, sondern sie nur in einer etwas unbestimmtern, mildern Form vorgetragen hat, die ihm selber jetzt die richtige zu sein schien, und für die Reformirten, zu denen er sich hier selber hinüberneigte, nichts Anstößiges mehr hatte. Wahr ist es nun allerdings, daß er diese Aenderung des 10. Artikels privato consilio und ohne Auftrag vorgenommen; aber wenn man sagt, daß die Kirche dieselbe nie förmlich gutgeheißen, sondern sich dabei immer nur zum 10. Artikel der ungeänderten Confession bekannt habe, so ist das ganz falsch. Von 1540 an, kann man sagen, bis gegen 1560 war fast die ganze evangelische Kirche Deutschlands (etwa mit Ausnahme Würtembergs und einiger anderer kleiner Theile) melanchthonisch gesinnt und sie hat es in dieser Zeit auch nicht an öffentlichen Zustimmungserklärungen zur melanchthon'schen Lehre fehlen lassen. Wir erinnern hier nur an die, welche sie zu der von Melanchthon für das trident. Concil verfaßten Repetitio Confessionis August. gegeben. In dieser Confession herrschte durchweg die freiere, mildere melanchthon'sche Lehrweise vor und auch vom Abendmahl hieß es darin: „Docentur .... in usu instituto in hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sang. Christi: Christum testari quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo.“ Und diese Confession ist nicht nur von den leipziger und wittenberger und überhaupt chursächsischen, sondern auch von den brandenburgischen, mansfeldischen, pommerschen und andern Theologen im Auftrag ihrer Fürsten unterschrieben, und zwar mit den belobendsten Worten, „daß hier die reine Lehre des Evangelii in Uebereinstimmung mit der A. C., und noch etwas klarer und mächtiger, denn dort, vorgetragen sei, so, wie sie jetzt in ihren Kirchen und Schulen gelehrt werde und standhaft vertheidigt werden solle bis in Ewigkeit.“ Und solchen Erklärungen gegenüber erdreistet man sich immer noch zu behaupten, daß die melanchthonschen Lehrverbesserungen keine Berechtigung gehabt haben! Vergl. S. 12. u. 72.

§. 34.

Die fünf außerprotestantischen Sacramente [1]).

I. Die Buße (poenitentia). Von ihr ist schon das Wichtigste oben §. 19. gesagt. Daß der durch Todsünden aus dem Stande der Rechtfertigung gefallene Christ nur mittelst der Buße wieder bei Gott zu Gnaden kommen kann, erkennen auch die Protestanten an. Aber sie lassen dieselbe, als etwas rein Innerliches, blos in wahrer Reue und in dem Glauben an die Gnade Gottes in Christo bestehen, indem sie die Beichte zwar für sehr heilsam und besonders wegen der Absolution für höchst tröstlich ansehen, auch sie vor jeder Communion fordern, aber in ihr keine göttliche Anordnung und überhaupt in der Buße kein Sacrament erblicken. Die Katholiken dagegen sagen, daß zur Buße drei Stücke gehören: die Contritio (animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero etc. Conc. Tr. 14, cap. 4.), Confessio (und zwar aller bewußten Todsünden vor dem Geistlichen als dem Richter an Gottes Statt) und Satisfactio (Gebet, Fasten, Almosen, a. a. O. can. 13.), und daß sie mit der priesterlichen Absolution ein Sacrament sei, wofür sie von den Lutheranern zwar anfangs auch noch, wegen der Absolution, angesehen wurde (vergl. §. 27.), aber nicht mit Entschiedenheit und später gar nicht mehr. Möhler sagt, die Protestanten ließen die Buße eigentlich darum nicht als Sacrament gelten, weil sie bei ihrer Erbsündenlehre es mit den Sünden der Getauften nicht so ängstlich nehmen und keine völlige Auflösung des Gnadenbundes von ihnen befürchten, zumal da ihnen die Taufe gewissermaßen ein von Gott besiegelter Ablaßbrief fürs ganze Leben sei. Allein Todsünden machen auch nach unserer Lehre der Rechtfertigung wieder verlustig, und auf die Taufverheißung hin zu sündigen würde gerade eine Todsünde sein; wohl aber sagen wir, daß durch Sünden der Taufbund Gottes mit uns nicht völlig abgebrochen werden könne, daher es keiner Wiederholung der Taufe bedarf, und wenn die Katholiken das Letzte zugeben, können sie auch das Erste nicht läugnen, und müssen daher einsehen, daß

1) Vergl. dazu oben §. 27. von der Zahl der Sacramente.

die Buße als ein neues Sacrament eine Beeinträchtigung des Taufsacramentes ist, und wir sie richtiger als eine mit diesem uns gewordene fortdauernde Verpflichtung ansehen. Cat. maj. 549: Ex his clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacram. comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium. — Chemnit. Exam. Conc. Trid., Loc. II, de baptism. p. 333: Pactum gratiae et foedus pacis, quod in baptismo initur et obsignatur, non est momentaneum, nec fundatum est super arenam vulgaris regulae: Frangenti fidem fides frangatur eidem, sed est perpetuum, ita ut per poenitentiam ad illud redire possimus. Non igitur opus est baptismum iterare, Deus enim perpetuo fidelis manet in suo illo pacto. Ebendas. Loc. VII. de poenit. p. 520 ff. Außerdem ist aber auch zu erinnern, daß der Buße zum Sacrament ein wesentliches Requisit, das elementum externum et visibile fehlt, wofür doch wohl, auch wenn man blos ein äußeres symbolisches Zeichen fordert, die impositio manuum bei der Absolution, als etwas nicht substantielles, nicht angesehen werden kann.

Was insonderheit die Beichte anlangt, so verwerfen die Protestanten die katholische Forderung eines Bekennens aller einzelnen bewußten Todsünden; die Lutheraner aber wollen deshalb die Privatbeichte, von der allein ihre symb. Bücher reden, nicht in Wegfall kommen lassen und legen großen Werth auf sie, während die Reformirten ein gemeinschaftliches Sündenbekenntniß in der versammelten Gemeinde für zureichend halten und vor der Abendmahlsfeier jedesmal fordern und die Privatbeichte im Allgemeinen verwerfen (wie auch die Privatcommunion), indem sie sie nur bei geistlich Angefochtenen als Mittel des Trostes und der Belehrung gestatten. Vergl. C. A. p. 12: De Confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio, est enim impossibilis. — p. 27: Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit vox dei et mandato dei pronuntiatur. — Apol. p. 181: Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Schmalk. Art. III, 8: „Weil die

Absolutio oder Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost wider die Sünde und böse Gewissen im Evangelio durch Christum gestiftet, so soll man die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirchen, sonderlich um der blöden Gewissen willen, (propter teneras et pavidas conscient.), auch um des jungen rohen Volks willen, damit man es verhöret und unterrichtet in der christl. Lehre." Auch wird im kl. Catechismus gesagt: vor Gott soll man sich aller Sünden schuldig geben, auch die wir nicht kennen, ... aber für dem Beichtiger sollen wir allein die Sünden beichten, die wir wissen und fühlen im Herzen." Dagegen Conf. Helv. II. c. 14: Credimus autem hanc confessionem ingenuam, quae soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere .... Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem et consolationem privatim, vel a ministro ecclesiae, aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, non improbamus. Von einer eigentlichen Beichte aber verlautet im 25. Art. (de aegrotantium consolatione vel visitatione) nichts. Doch ist dabei zu bemerken, daß mehrere Kirchenordnungen, nicht blos die englische, die Krankencommunion, unter Theilnahme einiger Bekannten oder Verwandten, und dabei auch die von Calvin empfohlene Privatbeichte gestatten. Vergl. Daniel, Codex Liturg. III. p. 200. Was die Absolution betrifft, so beruht diese nach protestantischer Ansicht auf der Schlüsselgewalt (zu binden und zu lösen), die Christus seiner Kirche, der von seinem Geist erfüllten Gemeinde der Heiligen, gegeben hat, und ist daher eine feierliche Declaration zunächst im Namen der heiligen Kirche, aber dann auch im Namen Christi und Gottes, daß dem Beichtenden unter der Bedingung des Glaubens seine Sünden von Gott vergeben sind, aber nicht ein richterlicher Ausspruch des Priesters, wie die Katholiken meinen. Vergl. Schmalk. Art. III, 7: Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde — — und dieweil die absolutio privata von dem Amt herkömmt der Schlüssel, soll man sie nicht verachten, sondern hoch und werth halten wie alle Aemter der christl. Kirchen." „Aber ebendarum kann auch in der Noth (in casu necessitatis) ein schlechter

Laie einen andern absolviren" (nach Matth. 18, 20.: wo zwei oder drei ꝛc.), s. a. a. O. p. 353. [2]) Also nicht weil der Priester mit der clavis scientiae den Zustand des Beichtenden untersucht und nun kraft seines Amts die Macht loszusprechen hat, thut er das Letztere hier als Richter an Gottes Statt, sondern weil er Verwalter des der Kirche im Wort und in den Sacramenten gegebenen Gnadenschatzes im Auftrag derselben ist, exhibirt er hier, gerade so wie bei der Predigt und den Sacramenten, die göttliche Verheißung der Sündenvergebung als Diener der Kirche dem Beichtenden, damit dieser sie im Glauben sich aneigne als einen gewissen Trost aus Gottes Wort, und nicht zweifle, daß, so er glaubt, ihm seine Sünden vergeben sind im Himmel. Das Wort, das er dabei nach dem kleinen Catechismus spricht: „und ich aus dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi vergebe dir deine Sünde, im Namen ꝛc.", hat keine andere Kraft, als die Verkündigung der Sündenvergebung aus Gottes Wort in der Predigt und durch einen Laien; der Glaube, der es als Gotteswort annimmt, ist die Bedingung seiner Wirksamkeit. Vergl. dazu Köstlin a. a. O. S. 35. Boerner, p. 408. Chemnit. a. a. O. Loc. X. p. 548. Auch kann bei uns aus der nicht von Christo eingesetzten Privatbeichte (mit dem Bekenntniß so vieler Sünden, als wir eben wollen) natürlich nicht ein Gewissenszwang gemacht werden; sondern wer nicht willig um des Trostes der Absolution willen kommt, der kann es bleiben lassen, obwohl er darin nicht christlich handelt. Vergl. den Anhang z. gr. Catech. (eine Vermahnung zur Beichte) im deutschen Concord.-Buche, Leipz. Ausg. p. 800. Luther, in Formula Missae (1523): De confessione autem privata . . . sentio, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam. So wurde

---

2) Luther (Opp. Jen. II, 582.): Claves sunt totius ecclesiae et cujuslibet membri ejus; „wer da glaubt, hat den heil. Geist: darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, — die Sünde zu behalten oder zu erlassen"; und anderwärts: der Geistliche übe sie öffentlich im Dienst der Kirche, wo sie aber nicht mehr Kraft habe, als wenn sie privatim (in mutuo colloquio et consolatione fratrum, Art. Sm. p. 329.) ein Laie übe. Vergl. dazu Jul. Köstlin Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 27 ff.

auf Luther's Anrathen die Privatbeichte, bei der man die gewöhnliche, auswendig gelernte Bekenntnißformel noch mit einigen Sünden aus seinem Gedächtniß nach Belieben ausfüllte, in der lutherischen Kirche anfangs beibehalten, insonderheit um die rohe Jugend, die Einfältigen und Unwissenden in den Geboten und dem Glauben mit examiniren zu können („denn um der Verständigen willen, wie unser Pfarrherr, M. Philipps ... thun wir solches nicht, die wissen was Sünde ist, von denen fordern wir deren keins", sagt Luther); aber weil die liebe Jugend in der Folge doch fester im Katechismus und religiöse Bildung allgemeiner wurde, die Privatbeichte für die Geistlichen sehr beschwerlich war und nicht nur von den Reformirten, sondern auch von den Mystikern und Pietisten angefochten wurde, kam sie in manchen Ländern schon frühzeitig (in Hessen 1657, in Preußen 1699) in Wegfall, während sie in Würtemberg nie gewöhnlich gewesen war [3]). —

Die griechische Kirche verlangt zur Buße, die ihr auch ein Sacrament ist, ebenfalls die Ohrenbeichte und Satisfactionen durch Gebet, Fasten und Almosen, sie verwirft aber den Ablaß und das Fegefeuer.

---

3) Ueber ihre Geschichte vgl. noch Daniel a. a. O. II, c. 6. p. 349—359; über ihre Wiedereinführung das Referat D. Ackermann's in den Verhandlungen des 5. evang. Kirchentages zu Bremen (1852) S. 58 ff., wo es mit Recht heißt daß hier mit Verordnungen nicht geholfen werden kann, aber den Trostbedürftigen die Möglichkeit der Privatbeichte wieder geboten werden muß. Dabei möchte aber die Formel des kl. Catechismus: „und ich aus dem Befehl Jesu Christi vergebe dir" 2c., die ganz der seit Thomas von Aquino († 1274) eingeführten jetzigen katholischen entspricht und zu sehr der Mißdeutung ausgesetzt ist, wieder in die altkatholische, bis auf Innocenz III. gewöhnliche umgebildet werden: „Der allmächtige Gott erbarme sich deiner und vergebe dir alle deine Sünden, er erlöse dich von allem Bösen und stärke dich in allem Guten 2c. ... gehe hin in Frieden!" Daniel I, 290. — Ueber die erst seit Innocenz III. (1215) statt der frühern freiwilligen Privatbeichte eingeführte und jährlich wenigstens einmal zu leistende Ohrenbeichte vergl. das lehrreiche Schriftchen von Steitz: wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der 2c. 5. Auflage, Frkf. a. M. 1853.

II. Die Confirmation (Firmelung, Chrisma) ward in der ältesten Kirche gleich nach der Taufe an den Neophyten von dem Priester mit Salbung und Handauflegung vollzogen, und das ist, mit Ausnahme der Handauflegung, noch heute Praxis der griechischen Kirche. In der römischen aber wird die Firmelung nur schon verstandesreifern Kindern, in ihrem 12. oder von ihrem 7. Lebensjahre an, und zwar wegen der damit verbundenen apostolischen Handauflegung nur von den Bischöfen ertheilt. Sie ist dort wie hier ein Sacrament, das zur Vollendung der Taufgnade, zur Reife und Stärkung des geistlichen Lebens im Kampfe mit den Feinden unsers Glaubens und unserer Tugend dient und einen unauslöschlichen Charakter eindrückt. Conc. Trid. Sess. 7, can. 1—3. Cat. Rom. II, p. 510. (bei Danz): Confirmationem ab Ecclesia hoc Sacram. idcirco vocari, docendum est, quoniam qui baptizatus est, cum ab Episcopo sacro Chrismate ungitur, additis solennibus illis verbis: „Signo te signo crucis, et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris“ etc., nisi aliud Sacramenti efficientiam impediat, novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Chr. miles esse incipit. — p. 512: cujus virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt. — p. 518: Baptismi gratiam perficit. Dabei sagt der Catech. Rom. p. 513: „daß die Confirmation mit ihrem ganzen Ritus von Christus eingesetzt sei, folge schon daraus, daß sie ein Sacrament sei, welches nur von Gott eingesetzt werden könne; aber es werde ihrer auch Ephes. 4, 30., Röm. 5, 5. und selbst Psalm 132, 2. gedacht (!). Doch wird p. 517. zugegeben, daß sie nicht unbedingt nothwendig zur Seligkeit sei. Die Salbung geschieht nach Gebet unter Handausbreitung mit geweihtem (balsamischen) Oel an der Stirn in Form des Kreuzes (gewöhnlich in der Pfingstzeit), darauf wird dem so zum Streiter Christi Gezeichneten und Geweihten ein leichter Backenstreich gegeben, zum Zeichen, daß er bereit sein soll um Christi willen Alles zu tragen, mit den Worten: pax tecum.

Die Protestanten läugnen, daß die Confirmation von Christo oder den Aposteln angeordnet und ein Sacrament sei, und verwerfen den abergläubischen ritus der Salbung. Apol. A. C. p. 201: Confirm. et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus,

quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Conf. Helv. II, 19: sunt inventa hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Doch wollten schon die Reformatoren eine vom Aberglauben der kathol. Kirche gereinigte Confirmation für nützlich gelten lassen. Conf. Saxon. p. 264. (im Corp. Philippico): Vetustas hos ritus longe aliter exercuit ... Fiebat exploratio doctrinae, in qua singuli recitabant summam doctrinae et palam profitebantur se improbare furores Ethnicos et haereticos et velle se esse et manere verae Eccl. membra etc. Hic mos erat utilis ad erudiendos homines et retinendos in vera agnitione Dei. — Mel. Loc. Theol. p. 494: Utile autem esset, explorationem et professionem doctrinae fieri et publicam precationem pro piis. Calvin Inst. 4, 19. 4. Declar. Thorun. 2, 14. 1. Chemnit. a. a. O. 2, 3. 25. Wie sie daher die anglikanische Kirche in der von Mel. angegebenen Weise vom Anfange mit aufgenommen hat (und zwar mit Ueberweisung derselben an die Bischöfe), so ist sie seit dem Anfange des 17. Jahrh. auch in der lutherischen Kirche nach und nach überall eingeführt worden und auch in den meisten reformirten Kirchen, wo sie nicht beibehalten worden war; in Schottland aber will man sie nicht.

III. Die Ehe (matrimonium) erklärt die Trid. Synode (Sess. 24.) auf Grund von Ephes. 5, 32 (magnum hoc est mysterium [sacramentum]) für ein Sacrament, cujus gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus, sacramentorum institutor et perfector, sua nobis passione promeruit, und der Cat. Rom. nennt als besondere Gaben der Ehe: 1) legitime Kindererzeugung und christliche Kindererziehung, 2) gegenseitiges inniges Vertrauen (fidelitas quaedam, qua mutuo vir uxori et uxor viro se ita obstringit, ut etc.), und 3) unauflösliche Verbindung der Ehegatten, denn sie können wohl getrennt, separirt werden, aber nicht förmlich geschieden; das Eheband kann nicht dissolvirt werden, es findet kein eigentlich divortium statt, nach welchem der unschuldige Theil wieder heirathen könnte, selbst nicht bei erwiesener Klage des Ehebruches. C. Trid. 24, can. 7. Und der Cat. Rom. stützt sich dabei auf Christi Ausspruch: Matth. 19, 9.

und sagt, daß die Gewißheit, nicht wieder heirathen zu dürfen, viel dazu beitrage, daß man bei der Wahl mit mehr Ernst zu Werke gehe, in der Ehe seinen Zorn mäßigen lerne und auch nach eingetretener Scheidung sich oft wieder versöhne (p. 628. bei Danz). Das Concil untersagt aber die Ehe allen Geistlichen (canon 9: si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solenniter professos posse matrimonium contrahere — anath. sit); es bestätigt in dem decretum de reformatione Matrimonii die alttestamentlichen Eheverbote und fügt den verbotenen Verwandtschaftsgraden noch den wegen geistlicher Verwandtschaft (cognatio spiritualis) zwischen dem Pathen einer Person und dieser und ihren Eltern bei.

Die griechische Kirche erkennt in der Ehe auch ein Sacrament, erklärt sie aber bei erwiesenem Ehebruch für auflöslich, erschwert die zweite und dritte Ehe und verbietet gänzlich die vierte. Den niedern Weltgeistlichen gebietet sie zu heirathen (1. Tim. 3, 2.), aber keine Wittwe, sondern eine Jungfrau, und die zweite Ehe untersagt sie ihnen; den Klostergeistlichen aber und höhern Clerikern, die aus der Mitte derselben genommen werden, verbietet sie zu heirathen.

Die protestantische Kirche ehrt die Ehe als eine göttliche Ordnung und die kirchliche Einsegnung als einen heilsamen, erbaulichen Gebrauch und gestattet nach Trennung derselben dem unschuldigen Theile die Wiederverheirathung. Apol. p. 202: Matrimonium non est primum institutum in N. T., sed statim initio, creato genere humana. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem, quare si quis volet sacrament. vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum. — Art. Smalc. p. 355: Injusta est traditio, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium. F. C. art. 12. p. 625. verwirft es als einen anabaptistischen Irrthum, daß Eheleute wegen verschiedener Religion geschieden werden können (ebenso auch Conc. Trid. 24, can. 5.). Dabei verwirft sie aber auch das Cölibatsgebot für die Geistlichen und die Behauptung des trid. Concils, esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam

jungi matrimonio. Vergl. C. A. II, art. 2: de conjugio Sacerdotum; Apol. art. 11., p. 236 ff. Art. Sm. p. 334. Ueber die gleichen Ansichten der reformirten Kirche s. Conf. Helv. I, 28. (de sancto conjugio) und Helv. II, 29: Qui coelitus donum habent coelibatus, ita ut ex corde vel toto animo puri sint ac continentes ... serviant in ea vocatione domino. .... Aptiores autem hi sunt curandis rebus divinis, quam qui privatis familiae negotiis distrahuntur. Quod si adempto rursus dono ustionem senserint durabilem, meminerint verbi apostolici, Melius est nubere, quam uri. Conjugium enim (incontinentiae medicina et continentia ipsa est) institutum est ab ipso domino Deo etc.

IV. Die letzte Oelung (extrema unctio) wird in der römischen Kirche Kranken in Sterbensgefahr gegeben, so lange sie noch den Gebrauch ihrer Vernunft haben, und kann in einer andern Krankheit wiederholt werden. Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Füße und (bei Männern) die Lenden werden kreuzweise mit geweihtem Oele bestrichen mit der jedesmal wiederholten Formel: per istam sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid per visum (per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem etc.) deliquisti; vorher können auch die Sacramente der Buße und Eucharistie gewährt werden. Dieses Sacrament soll nach Conc. Trid. Sess. 14. von Christo eingesetzt sein (Instituta est sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacrament. N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum (6, 13.) quidem insinuatum, per Jacobum (5, 14 ff.) autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum. Sein Inhalt ist die Gnade des heil. Geistes, cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo div. misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ... levius fert, et tentationibus daemonis .... facilius resistit, et sanitatem corporis interdum ... consequitur. a. a. O. cap. 2. Die griechische Kirche reicht dies Sacrament (εὐχέλαιον) auch den nicht Todtkranken und auf Verlangen mehrmals zur Vergebung der Sünden und zur Wiederherstellung der Gesundheit. Die protestan-

tische Kirche verwirft es als einen abergläubischen Ritus. Apol. p. 201. Conf. Helv. II. c. 19. Declar. Thor. p. 684: Fatemur, — etiam hodie Ministrorum Ecclesiae officium exigere, ut aegrotos visitent, eosque tam praedicatione Evangelii, quam dispensatione Sacrae Coenae consolentur, ac una cum Ecclesia pro eorum salute orent. Negamus autem 1) cum desierit Donum miraculose sanandi, Ritum hunc Unctionis amplius esse ... utilem 2) esse Sacram. N. T. a Chr. institutum.

V. Die Priesterweihe (Sacramentum Ordinis). Von ihr sagt das trident. Concil sess. 23, cap. 1: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione cath. ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore n. institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sang. ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae litterae ostendunt et catholicae eccles. traditio semper docuit. Cap. 3: die Ordinatio sei ein Sacrament, durch welches Gnade mitgetheilt werde (gratiam conferri, 2. Timoth. 1, 6. 1. Tim. 4, 14.). Cap. 4: in Sacramento Ordinis, sicut et in Bapt. et Confirmat. character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, sodaß die Ordinirten nicht wieder Laien werden können; nur die Bischöfe können die Weihe ertheilen und ohne diese Weihe kann kein von der weltlichen Obrigkeit Berufener ein geistliches Amt verwalten. Die Spitze des Priesterthums ist der Episcopat, der die Kirche regiert. Es giebt sieben Stufen des Clericats (ordines), vom Thürhüter- u. Lectoren-Amt aufwärts bis zum Priesteramt, und sieben Weihen, und nach Bellarmin ist nicht blos die Priesterweihe ein Sacrament, sondern jedenfalls auch die der Diakonen und gewissermaßen auch noch die der Subdiakonen (sacram. ord. c. 5 ff.), obschon diese nicht mit zur Hierarchie gehören. Bei der Priesterweihe legt der Bischof schweigend den Ordinanden die Hände auf, dann legt er ihnen unter gewissen Formeln den priester-

lichen Ornat an (die stola mit den Worten: accipe jugum Domini, jugum enim ejus est suave, und die casula mit den Worten: accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur etc.), hierauf salbt er ihnen, nach dem Gesang: Veni creator Spiritus etc. die Hände (mit den Worten: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem etc.), dann giebt er ihnen den Kelch mit dem Hostienteller in die Hand und spricht: accipe potestatem offere sacrificium Deo etc., und zum Schluß legt er ihnen beide Hände auf, dazu sitzend, und spricht: accipe Spiritum S.: quorum remiseris peccata etc. [4]). Die griechische Kirche lehrt von der Priesterweihe (χειροτονία) ziemlich dasselbe.

Die protestantische Kirche verwirft die Idee eines zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Priesterthums und hat auch die Ordination nicht als ein gnadenmittheilendes Sacrament, sondern nur als eine feierliche Weihe, d. h. Benediction, unter Gebet und Handauflegung beibehalten, obschon die Apologie sie in einem gewissen Sinne als Sacrament gelten lassen will. Apol. p. 201: Sacerdotium intelligunt adversarii non de Ministerio verbi et Sacr. aliis porrigendorum, sed ... de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile Levitico, quod pro populo sacrificet etc. — — Si autem Ordo de Ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus Ordinem Sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones. — Conf. Helv. II., c. 19: Ordinationem ministrorum non papisticam quidem illam sed apostolicam .... agnoscimus institutum esse Dei utile, sed non sacramentum. c. 18: Qui electi sunt .... ordinentur a senioribus cum orationibus publicis et impositione manuum. — Art. Smalc. p. 352: Cum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse. Vergl. dazu den §. von den Kirchendienern.

---

4) Daniel Cod. liturg. I, 237—242.

Neunter Abschnitt.

Von der Kirche.

§. 35.

Wesen und Begriff der Kirche.

Wenn in der protestantischen Lehre die beiden Grundsätze von der alleinigen Schriftautorität und dem allein rechtfertigenden Glauben von so principieller Bedeutung sind, daß der eine alle Lehren stützt und trägt und der andere sie alle durchdringt und beseelt, so nimmt im katholischen System diese wichtige Stelle, wie schon in der Einleitung zum 2. Theil gesagt worden, die Lehre von der Kirche, als der obersten Glaubensautorität und unumgänglichen Heilsvermittlerin, ein, so daß sie hier das ganze System zugleich stützt, trägt, vollendet und wie ein Ring zusammenhält, und es ist daher an eine Vereinigung beider Kirchen, der protestantischen und der katholischen, nicht zu denken, so lange die erstere nicht ihr Schrift- und Glaubensprincip und die letztere nicht ihren unbedingten Glauben an sich selber aufgiebt.

Eine gewisse Uebereinstimmung zwischen beiden Kirchen ist allerdings auch hier wieder vorhanden. Beide lehren, daß es allezeit eine Kirche Gottes auf Erden gegeben hat und geben wird, daß die des N. T.'s von Gott selber durch Christum gestiftet worden ist (durch Christum eigentlich schon durch Anordnung des Predigtamtes und durch die Einsetzung der Sacramente), daß sie durch den heil. Geist allezeit regiert und im rechten Glauben erhalten wird und es mit ihr eigentlich oder zuletzt auf eine Gemeinde der Heiligen abgesehen ist, die als solche in dieser Welt nicht zur concreten Erscheinung kommt. Beide lehren, daß die wahre Kirche nur *eine* ist, die im Glauben einige, heilige, allgemeine und apostolische, außer der man nicht selig werden kann. Aber dabei kommt es doch zwischen beiden zu einer principiellen Differenz gleich bei der Frage: was nun die Kirche *wesentlich* und *principaliter* ist, und welches Moment im Begriff derselben die meiste Wichtigkeit hat. Die Pro-

testanten allesammt bis auf die Socinianer halten sich an die Idee der Kirche und sagen, daß sie wesentlich eine Gemeinde der Wiedergebornen oder wahrhaft Gläubigen sei; die Katholiken aber, zwar auch an eine solche unsichtbare Gemeinde glaubend, aber sie als eine concrete, geschlossene Gesellschaft erst im Himmel in der Form der triumphirenden Kirche erwartend, halten sich bei Bestimmung des Wesens der Kirche Christi auf Erden an die äußere Form, in der sie als ein göttliches Gnadenmittel-Institut und eine demselben einverleibte eng verbundene Gesellschaft von Christo gestiftet sein und allezeit existirt haben soll, sagen, daß sich in dieser ihrer Form eben ihr Wesen ausspräge, und definiren sie daher ganz nach den äußern Merkmalen, die sie an der ihrigen, als dem realen Gottesstaate, der realen Idealkirche auf Erden, wahrnehmen, als die äußere, sichtbare Gesellschaft aller der Christgläubigen, die der von Christo gestifteten Gnadenanstalt angehören, in welcher mittelst eines fortdauernden, unter der Leitung seines h. Geistes stehenden Apostolates (Episcopates) seine erlösende und heiligende Thätigkeit fortgesetzt wird, und in der Alle denselben Glauben bekennen, dieselben Sacramente haben und dem Papst als ihrem Oberhaupte und Christi sichtbaren Stellvertreter gehorchen. Diese Definition findet sich zwar in ihren symb. Büchern nicht vor, auch nicht so wörtlich in ihren andern Schriften, aber aus ihrer ganzen Auffassung der Kirche ergiebt sich, daß sie so die richtige ist. Gewöhnlich definiren sie die Kirche blos als die und die äußere Gesellschaft, ohne sie geradezu mit eine Gnadenmittelanstalt zu nennen, aber aus ihrer ganzen Lehre erhellt, daß sie ihnen das eben wesentlich und principaliter ist, die mater fidelium, und daß sie sie als Gesellschaft nur definiren, um die äußern Merkmale derer anzugeben, die als ihre Kinder zu betrachten sind. Die Kirche ist ihnen so identisch mit dem kirchlichen Amt oder dem Priesterthum und steht über der Gesellschaft der Gläubigen, als deren Erzieherin und Heilsspenderin, die durch ihre Gnadenmittel selig macht, und als die höchste Auctorität in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens. Und dabei behaupten sie von der äußern Form, in der sie von jeher bestanden, daß diese von Christo ebenso, wie ihr inneres Glaubensleben, stamme und das Wesen derselben in seiner ganzen Gnadenfülle in sich enthalte und zur Erschei-

nung bringe, so daß ihnen die Kirche gerade in dieser äußern Form die wahre ist und das innere Glaubensleben ihrer Glieder nicht bei der Begriffsbestimmung der Kirche als der wahren in Betracht kommt, noch bei der allgemeinern Frage, ob alle, welche die äußern Merkmale des rechten Glaubens, der rechten Sacramente und des kirchlichen Gehorsams haben, auch schon deshalb wahre Glieder der wahren Kirche sind (denn das sind sie unbedingt, so wahr diese bestimmte sichtbare Kirche die wahre ist), sondern nur bei der besondern Frage, ob die Gottlosen auch ganz in der Weise und in dem Sinne wahre Mitglieder dieser wahren sichtbaren Kirche sind, wie die Frommen. Denn hier, sagen sie, sei allerdings ein Unterschied zu machen; Mitglieder der wahren Kirche seien sie alle, aber die erstern seien erst für das Reich Gottes droben zu erziehen und ständen der Seligkeit desselben ferner, als die, welche für dasselbe blos fortgebildet zu werden brauchten, doch trotz der Beimischung von jenen bleibe die sichtbare katholische Kirche, was sie sei, die wahre. Und zum weitern Beweise dessen berufen sie sich auf die Merkmale, die der wahren zukommen, auf die der Einheit, der Allgemeinheit, des Alterthums oder der Apostolicität und der Heiligkeit, welche alle eben nur ihrer Kirche zukommen sollen, während die lutherische Kirche dieselben sich auch vindicirt, wenn auch in einem etwas andern Sinne. Sie sagen, die katholische Kirche sei in Wahrheit eine einige wegen ihrer Uebereinstimmung in Lehre, Verfassung und Gebräuchen, die katholische wegen ihrer allgemeinen Verbreitung und alleinigen göttlichen Berechtigung, die apostolische wegen der ununterbrochenen Succession ihrer Bischöfe, die heilige wegen ihrer heiligen und heiligenden Handlungen. Weil sie aber so die wahre sei, müsse sie auch den Aussprüchen Christi zufolge kraft des in ihrem Episkopat fortwaltenden heil. Geistes infallibel, über jeden Irrthum in Sachen des Glaubens und der Disciplin erhaben sein, und es müsse von ihr in ihrer Sichtbarkeit der Satz gelten: extra ecclesiam nulla salus.

Das trident. Concil hat es für rein überflüssig gehalten, diese Lehre von der Kirche aufs neue festzustellen, es hat sie als gewiß vorausgesetzt und so auch den Schein eines Versuchs vermieden, sich in seiner göttlichen Auctorität vor der Christenheit erst noch zu legitimiren. Der Cat. Rom. aber handelt von der Kirche bei dem betreffenden Satz des 3. Art. (Lib. I, 3. p. 429 ff. bei Danz), und sagt dort: Ecclesia,

ut ait S. August., est populus fidelium per universum orbem dispersus: — Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. — p. 432: Jam in Eccl. militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum, et improbi quidem eorundem Sacramentorum participes, eandem quoque, quam boni, fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles: boni vero in Eccl. dicuntur ii, qui non solum fidei Professione et Communione Sacr., sed etiam Spiritu gratiae et charitatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt, de quibus dicitur: (1. Tim. 2, 19.) cognovit Deus, qui sunt ejus. Possunt vero etiam homines aliquibus conjecturis opinari, quinam hi .... sint; certo autem scire minime possunt. Quare existimandum non est, Christum Salv. de hac Ecclesiae parte loquutum esse, cum ad Eccl. nos remisit, eique ut pareamus, praecepit (Matth. 18, 17.). Nam cum illa sit incognita, cui certum esse poterit, ad cujus judicium confugiendum et cujus auctoritati obtemperandum sit? Bonos igitur et improbos Ecclesia complectitur, quemadmodum et div. literae et Sanctorum virorum Scripta testantur. — p. 433: Haec autem Ecclesia nota est, urbique supra montem sitae (Matth. 5, 14.) comparata, quae undique conspicitur. Nam cum illi ab omnibus parendum sit, cognoscatur necesse est. — Ebendaselbst: Quamvis autem bonos et malos ad Eccl. pertinere catholica fides vere et constanter affirmet, ex iisdem tamen fidei regulis ... explicandum erit, utriusque partis diversam admodum rationem esse. Ut enim paleae cum frumento in area confusae sunt ... ita etiam mali in Eccl. continentur. Ex quo fit, ut tria tantummodo hominum ab ea excludantur: primo Infideles (Ethnici), deinde Haeretici et Schismatici, postremo Excommunicati. — p. 434: Prima (hujus eccles.) proprietas in Symb. Patrum describitur, ut Una sit: una enim, inquit (Cantic. 6, 8.) est columba mea etc. Vocatur autem una tanta hominum multitudo... ob eas causas, quae ab Ap. (Eph. 4, 5.) scriptae sunt: unum enim Dominum, unam fidem, unum baptisma tantum esse praedicat. Unus est etiam ejus rector ac gubernator, invi-

sibilis quidem Christus — — — visibilis autem is, qui Romanam Cathedram Petri Apostolorum Principis legitimus successor tenet; de quo fuit illa omnium Patrum ratio et sententia consentiens, hoc visibile Caput ad unitatem Eccl. constituendam et conservandam necessarium fuisse. — p. 436: Appellatur autem sancta, quod Deo consecrata dedicataque sit — — quod veluti corpus cum sancto capite Chr. Dom., totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo Spiritus Sancti charismata et div. bonitatis divitiae diffunduntur. — Catholica, nempe universalis, quoniam a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur — — — et quod omnes, qui salutem aet. consequi volunt, eam tenere atque amplecti debeant. — Apostolica, siquidem ejus doctrina veritas est, non recens, neque nunc primum orta, sed ab Apostolis jam olim tradita. — p. 438: Haec una Ecclesia errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda, cum a Sp. S. gubernetur. — Vergl. dazu: Profess. fidei Trident. p. 309: Sanctam cath. et apost. Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri, Apostolorum principis, successori ac Jesu Chr. vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. — Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest — — veraciter teneo. — Conc. Trid. sess. 5 (de peccat. orig.): Fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo. — Bellarmin eccl. mil. c. 2: Nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum, ejusdem chr. fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest qui homines ad eccl. pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, rom. pontificem. — — Hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae

requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt, nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae ... non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum professionem fidei etc. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

Indessen liegt das Hauptgewicht in dem katholischen Kirchenbegriff nicht schon darin, daß die wahre Kirche etwas Sichtbares ist, sondern erst darin, daß bei dieser äußern, sichtbaren Kirche eben auch hauptsächlich mit die repräsentative, hierarchische und monarchische Form und Verfassung, in der sie von jeher als eine göttliche Gnadenanstalt unter der Leitung eines von Gott eingesetzten und fortwährend vom h. Geist regierten Episkopats gestanden, nothwendig mit zu ihrem Wesen gehört, so daß eben nur diese Episkopatskirche die wahre, im Besitz aller Wahrheit und aller Gnaden ist und der sie regierende und repräsentirende Episkopat, in dessen Händen alle Kirchengewalt ruht, nach unten seine Diener an den Priestern, den Hirten und Vorstehern der einzelnen Gemeinden, und nach oben seine Spitze und seinen nothwendigen Einheitspunkt in dem römischen Bischof oder Papst, als dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus hat. Vergl. über den letztern: Conc. Trid. sess. 6. decr. de reform. c. 1. Dei in terris vicario; Sess. 23, can. 8, Sess. 25. u. 22., daß ihm die Bestätigung der Bischöfe, wie die Bestimmung über Ablaßertheilung und über die communio sub utraque zukomme; Cat. Rom. 1, 10, 11 f.: Fuit illa omnium patrum ratio et sententia, hoc visibile caput ad unitatem eccles. constituendam ... necessarium esse. — Bellarmin, de summo pontifice libr. quinque, (controversiar. fidei tom. I, 273 ff.), sucht zu beweisen, daß die monarchische Verfassung die beste und auch von Christo selber seiner Kirche gegeben sei, indem dieser nach Matth. 16, 18 f. und Joh. 21, 15 f. den Petrus zum sichtbaren Oberhaupt und Monarchen der Christenheit verordnet habe, und zwar, damit seine monarchische Gewalt und Würde für alle Zeit an den Bischofsstuhl zu Rom gebunden sei.

Im 4. Buche handelt er dann de potestate spirituali des Papstes, die er darein setzt, daß derselbe der Urinhaber aller kirchlichen Gewalt und Jurisdiction sei, der allein seine Gewalt unmittelbar von Gott habe, und daß er in Sachen des Glaubens und der Disciplin in seinen Entscheidungen infallibel sei; und im 5. Buche schreibt er ihm auch bedingungsweise, wenn es sich um geistliche Dinge mit handelt, summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum zu. Doch sind die katholischen Würdenträger und Gelehrten über diese geistliche und weltliche Machtvollkommenheit nicht ganz einig. Die Anhänger des Papalsystems sehen in dem Papst den Urinhaber aller kirchlichen Gewalt und in den Bischöfen nur seine Delegaten und lassen ihn über den ökumenischen Concilien stehen, welches letztere Bellarmin nicht geradezu will (de verbo Dei 3, 3: concilium episcoporum confirmatum a summo ... pastore, 3, 10: concilium vel pontificem docentem ex cathedra); die Anhänger des Episkopalsystems betrachten den Papst nur als primum inter pares, schreiben ihm nur einen suprematum ordinis und die Cura universalis ecclesiae zu und sagen, daß er nur mit Zustimmung allgemeiner Synoden Entscheidungen in Glaubenssachen und kirchlichen Einrichtungen treffen könne und daß die von ihm bestätigten Bischöfe in ihren Sprengeln jure divino regieren.

Die griechische Kirche erkennt den römischen Papst nicht als das Oberhaupt der Christenheit an, überhaupt keinen sterblichen Menschen, sondern allein Christum, dessen Vikare die Bischöfe sind, unter denen die vier Patriarchen den höchsten Rang haben; sonst aber hat sie denselben äußerlichen und hierarchischen Kirchenbegriff, wie die römische Kirche. Vergl. Dosith. Conf. p. 436 (bei Kimmel): Credimus eam, quae vocatur seu potius quae vere est sancta cath. et ap. ecclesia ... omnes prorsus in Chr. fideles comprehendere, eos videl., qui ad patriam nondum pervenere. — p. 443: Credimus ecclesiae cath. membra omnes ac solos esse fideles, eos nimirum, qui Salvatoris Chr. fidem, ab ipso Chr. et ab App. nec non ab sanctis synodis oecumen. traditam, firma mente servant illibatam, quamvis eorum aliqui variis peccatis sint obnoxii (was zur Ergänzung der Citate bei Guerike und Winer dienen mag). — p. 436:

Hujus autem cath. ecclesiae quum universim ac perenniter caput esse mortalis homo non possit, caput est ipse Dom. n. J. Chr. — p. 437: Ita necessaria est in eccl. dignitas episcopalis, ut, ea submota, neque ecclesia neque christianus aliquis esse aut dici possit. Quippe apostolorum successor episcopus ... viva Dei imago est .... et fons omnium ecclesiae sacramentorum ... Porro quam homini respiratio et sol mundo, tam necessarius in eccl. nobis videtur episcopatus. Darnach kann man sich das Andere, daß diese Kirche infallibel (413. 444) und allein seligmachend (442) ist, schon denken. Nach der Conf. Orthod. p. 156. ist eigentlich die Kirche von Jerusalem als die Mutter aller andern dem Range nach die erste; über den einzelnen Bischöfen stehen die ökumenischen Synoden, p. 159.

Dagegen legen nun die lutherischen Symbole (wie überhaupt alle protestantischen) bei ihrem Begriff von der Kirche das Hauptgewicht auf die innere Seite, das Glaubensleben derselben, auf die innige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, ihrem unsichtbaren und alleinigen Haupte, durch welche die Kirche erst sei, was sie sein solle, der mystische, geistliche Leib Christi (Ephes. 4, 16; 1, 22 f. 5, 25 f. 1 Petr. 2, 4 ff.) Sie lehren daher, daß dieselbe eigentlich und vornämlich (proprie et principaliter) als die Versammlung oder Gemeinde aller Gläubigen und Heiligen auf der ganzen Erde aufgefaßt werden müsse, die mit einander äußerlich und erkennbarer Weise durch die reine Lehre des Evangelii und die rechte Verwaltung der Sacramente und innerlich und unsichtbarer Weise durch die Gemeinschaft des h. Geistes verbunden sind[1]). Vergl. C. A. art. 7: Item docent, quod una Sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacra-

1) Daß Luther diesen Begriff auf Grund seiner Lehre vom allein seligmachenden Glauben schon seit 1518 gehabt und im Ganzen immer festgehalten hat, s. bei Schenkel a. a. O. III, 120 ff und noch deutlicher bei Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 5 ff. 79 ff.

menta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evang. et administ. Sacr.. — Art. 8: Quanquam Ecclesia proprie sit congregatio Sanctorum et vere credentium: tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur.... Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in Ecclesia etc. — Apol. art. 4., p. 144: Adjecimus octavum articulum, ne quis existimaret nos segregare malos et hypocritas ab externa societate Ecclesiae... Concedimus enim, quod sint membra Ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, h. e. verbi, professionis et Sacramentorum... At Eccl. non est tantum societas externarum rerum ac rituum; sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spir. S:, in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit, videl. puram Evangelii doctrinam etc... Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi (Eph. 1, 22 f.) Vergl. dazu gr. Katechism. p. 499: Commun. Sanct. ist nichts anders, denn die Glosse oder Auslegung, da jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heiße; dafür haben die Unsern, so weder lateinisch noch deutsch gekonnt haben, gemachet: Gemeinschaft der Heiligen... Aber recht deutsch zu reden, sollt es heißen: eine Gemeine der Heiligen, d. i. darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher, eine heil. Gemeine (worin ihm aber Calvin nicht folgt). Art. Smalc. p. 335: Puer septem annorum novit hodie, quid sit Eccl., nempe credentes, Sancti, oviculae audientes vocem pastoris etc.

Die Art, wie hier in unsern Symbolen, im 7. Art. der A. C., der Begriff der Kirche festgestellt wird, hat in neuern Zeiten, selbst von sonst sehr bekenntnißeifrigen Theologen, wie von Schenkel (III, 195 ff) und Ebrard (II, 416), manche sehr scharfe und bittere Beurtheilung erfahren; jener nennt sie im höchsten Grade unklar und dieser einerseits separatistisch, dabei ganz die gleichlautende Erklärung der Conf. Bas. übersehend, und anderseits papyropapistisch. Und in der That hält es schwer, aus unsern Symbolen einen ganz klaren, harmonischen und vollständigen Begriff der Kirche zu gewinnen; aber so gar schlimm, wie manche jetzt meinen, steht es doch

hier mit ihnen nicht, und es möchte deshalb Folgendes wohl in Betracht zu nehmen sein. Erstens haben wir im 7. Art. der Confession keine vollständige Definition der Kirche zu suchen, denn wenn es dort art. 8. heißt (und in der Variata gleich auch art. 7.). daß dieselbe proprie die Gemeinde aller Heiligen auf Erden sei, so weist das schon darauf hin, daß sie sensu latiori noch etwas Weiteres ist, nämlich zunächst eine externa societas signorum Ecclesiae, hoc est verbi, professionis et Sacramentorum, wie das auch die Apologie ausdrücklich sagt, mit dem Bemerken, daß zur Anerkennung dessen der 8. Art. der Confess. hinzugefügt sei (p. 144.). Demnach dürfen wir auch zweitens nicht meinen, daß hier dem Begriff der allgemeinen sichtbaren Kirche ein anderer separatistischer oder rein idealistischer conträr gegenübergestellt werden soll, sondern die Sache verhält sich vielmehr so, daß die Apologie stets von jenem der allgemeinen sichtbaren Kirche ausgeht, die Kirche zunächst äußerlich als societas verbi et Sacramentorum auffaßt und nur statt des dritten äußern Requisites, als welches die Katholiken den äußern Verband mit der römischen Kirche und die Uebereinstimmung mit deren Gebräuchen bezeichnen, ein inneres Requisit der wahren Kirche in der unmittelbaren Vereinigung ihrer Glieder mit Christo durch den Glauben aufstellt und die wahre Kirche nur da realisirt findet, wo es durch den Glauben lebendige Glieder Christi giebt, die Sünder aber und Heuchler ebenso als todte Glieder der Kirche, wie als todte Glieder am geistlichen Leibe Christi betrachtet. Darin aber liegt nun noch keineswegs weder etwas Separatistisches, noch etwas Idealistisches; jenes nicht, weil die Gemeinde der Heiligen nicht der allgemeinen christlichen, blos am göttlichen Wort und den Sacramenten erkennbaren Kirche als eine besondere congregatio gegenübergestellt, sondern als überall in dieser zerstreut und enthalten dargestellt wird[1]) und dieses nicht, weil sie nicht als das bloße Ideal der

---

1) Gerhard X, 81 (bei Schmid) Nequaquam introducimus duas ecclesias sibi invicem oppositas, ita ut eccl. visibilis et invisibilis sint species sibi invicem contradistinctae. — Non contrarie oppositae sed subordinatae sunt. Nam invisibilis electorum coetus continetur sub visibili congregatione vocatorum, quia extra illum non sunt quaerendi electi.

Kirche, sondern als etwas Reales, überall Existirendes, als der in der allgemeinen Kirche an allen Orten vorhandene Kern und die Kirche wesentlich constituirende Theil angesehen wird, wie es denn Apol. p. 148. ausdrücklich heißt: Non somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videl. vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem. Et addimus notas puram doctrinam Evangelii et Sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est, veram Chr. cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condanantur illis, tum etiam emendantur. Auch sind ja unter den eitel Heiligen nicht etwa vollkommen Gerechte oder blos die Wiedergebornen in pietistischem Sinne gemeint, sondern nach p. 150. der Apolog.: qui vere credunt Evangelio Chr. et habent Spiritum S. (vergl. dazu F. C. p. 675: quod in hac vita tantum primitias Spiritus accepimus, et regeneratio nondum est absoluta, sed solummodo in nobis inchoata), und wiederum wird hier auch unter dem Glauben blos ein lebendiger Glaube an Christum unsern einigen Heiland verstanden, aber nicht eine strenge Rechtgläubigkeit im Sinn gewisser theologischen Schulen, wie das aus der oben angeführten Stelle der Apologie (p. 148.) erhellt. Es ist also immer die eine allgemeine sichtbare christliche Kirche, mit deren Begriff es unsere Symbole in der Weise zu thun haben, daß sie ihn nicht etwa verengern, sondern erweitern, und auch nicht idealisiren, sondern nur durch Aufnahme des wesentlichen Merkmals aller wahren Christen schriftgemäßer (nach Ephes. 1, 22 f. 5, 23 f. etc.) formiren wollen, jenes, indem sie das dritte äußere Merkmal des Unterthanenverbandes mit Rom und der monarchischen Kirchenform aufgeben, dieses indem sie dafür den stärksten Accent auf die unmittelbare Verbindung aller wahren Kirchenglieder mit Christo durch den Glauben legen. Sie bekennen und setzen daher stets voraus, daß die Kirche zunächst, äußerlich betrachtet und sensu latiori die Gemeinde aller auf Christum Getauften ist, die durch das Wort

und die Sacramente verbunden und geheiligt sind oder werden sollen und daß diese Kirche der Zeit nach das Erste ist und erst aus ihr und durch sie die innere sich entwickelt; aber sie erinnern zugleich, daß sie eigentlich und wesentlich (sensu proprio, principaliter) immer auch eine mit Christo innerlich durch den Glauben aufs engste verbundene Gesellschaft, der geistliche Leib Christi, sein soll[3]), und daß daher die hohen Prädikate der Kirche als der einen, heiligen, katholischen und apostolischen ihr und jeder einzelnen Particularkirche nur insofern und insoweit zukommen, als sie eine solche Gemeine der Heiligen ist oder in sich enthält, was freilich nicht direct und unmittelbar wahrgenommen und erkannt, aber wohl aus der Reinheit der Lehre und der richtigen Verwaltung der Sacramente geschlossen werden kann; denn wo Gottes Wort recht gelehrt wird, da finden sich auch allezeit Gläubige, die durch dasselbe geheiligt werden, und wiederum, wo solche Gläubige sind, da wird auch auf das reine Evangelium gehalten. Und so haben wir denn allerdings hier einen Begriff der Kirche, dem die rechte Klarheit und Einheit fehlt, weil in ihm die Kirche immer aus einem doppelten Gesichtspunkte aufgefaßt wird, als äußere, durch das Wort und die Sacramente verbundene Gesellschaft oder begründete Gnadenmittelanstalt, die als solche schon, bei aller Mischung von Guten und Bösen in ihr, gerechten Anspruch auf den Namen der Kirche hat, und so nothwendig und unentbehrlich ist, daß man außer ihr nicht zum Heil in Christo gelangen kann[4]) und als eine innere Gemeinschaft im

---

3) Gerhard Conf. cath. (bei Schmid p. 481): Non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque ecclesiam, totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari, ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis. Priori modo ac respectu etiam hypocritas... ad eam pertinere concedimus etc.

4) C. A. p. 12: de Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem. — F. C. p. 827: (Rejicimus errorem Anabaptist.) non esse eam veram et Christianam Ecclesiam, in qua peccatores reperian-

wahren Glauben, die uns erst des Heils in Christo wirklich theilhaftig macht, und als welche die Kirche erst die wahre, einige, heilige, katholische, die Säule der Wahrheit und die mater fidelium (Cat maj. 497) ist. Beides aber muß im protestantischen Begriff der Kirche doch festgehalten werden, wenn wir nicht einerseits dem Separatismus und Idealismus und anderseits dem Katholicismus zu nahe kommen wollen, und darum wird es immer schwer halten, ihm eine andere, präcisere und einheitlichere Fassung zu geben. Daß aber die Consequenz des Systems und das Wohl der Kirche unbedingt eine andere Fassung erfordert, wie z. B. Köllner meint, können wir darum nicht glauben, weil wir in der symbolischen keine solche Vermischung des Idealen und Empirischen wahrnehmen, wie er, und auch auf andere Ausstellungen, die an ihr gemacht werden, kein so großes Gewicht legen können. Daß die wahre Kirche nach unserm Begriffe, in Betreff ihrer Mitglieder zuletzt immer wieder etwas Unsichtbares, eine nicht meß- und begrenzbare Größe, wird, weil der ächte Glaube etwas rein Innerliches, nicht Wahrnehmbares ist, das brauchen wir gar nicht zu läugnen (obschon es unsere symb. BB. durchaus vermeiden, die wahre Kirche geradezu eine unsichtbare zu nennen[5]) und dies erst spätere Theologen thun);

---

tur. — Die Protestanten also bestreiten, daß außer einer bestimmten sichtbaren Kirche (Particularkirche) kein Heil sei (denn auch noch in einer falschen kann man durch den ihr noch inwohnenden Rest von Wahrheit erleuchtet und geheiligt werden); aber sie behaupten auch, daß außer der allgemeinen Christenheit kein Heil sei, und daß man dessen nur in der communio sanctorum wirklich theilhaftig werde. Cat. maj. 500: Extra christianitatem, ubi evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest. — p. 503: Quicunque extra Christianitatem sunt, sive Gentiles, sive Turcae, sive Gentes aut falsi etiam Christiani et hypocritae.... in perpetua manent ira et damnatione.

5) Blos einige reformirte Symbole nennen sie so. Melanchthon definirte sie späterhin gewöhnlich, wie in der Confess. Eccl. Saxon., als: Coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et mul-

wir wissen, daß sie nur in einem gewissen Betracht so genannt werden muß, aber nicht in dem Sinne, daß an ihr Alles unsichtbar, dem Bereich menschlicher Wahrnehmung und Beurtheilung entrückt ist. Und wenn man weiter sagt, daß es bei der Unsichtbarkeit der wahren Kirche keine äußern gewissen Merkmale geben könne, an denen man eine sichtbare Kirche als die wahre und in ihrem Zusammenhange mit der unsichtbaren erkenne, so ist das zwar in Betreff der Frömmigkeit der einzelnen ihr angehörenden Glieder oder vom coetus der sichtbaren Kirche zuzugeben, aber nicht von der Kirche in ihrer Objectivität (als Anstalt), in welcher sie bei dem größten Mißverhältniß von Guten und Bösen doch die wahre sein muß, wenn sie durch das reine Evangelium und die rechte Verwaltung der Sacramente ihren Zusammenhang mit der Gemeinde der wahrhaft Gläubigen darthut und für diese Mitglieder erzieht. Denn es ist auch hier wieder zu erinnern, daß die wahre Kirche blos in einem gewissen Betracht von uns eine unsichtbare genannt und ihr auch eine sichtbare, der Beurtheilung unterfallende Seite zugeschrieben wird. Vergl. dazu Baur a. a. O. p. 469 ff. — Bechmanni theol. polem. p. 746: Sciendum est, Ecclesiam Christi in terris adhuc militantem duo includere, unum est fides interior, quam singula Eccl. membra in se habent, et per quam cum Chr. capite suo unita sunt: alterum est externum ministerium verbi et Sacramentorum, per quod fides interior accenditur... et obsignatur;... quaestio igitur est, annon Ecclesia, in qua haec duo dantur, ratione unius, nempe inte-

---

tos ad vitam aeternam regenerat. In quo coetu tamen multi sunt non sancti, sed de vera doctrina consentientes.... Praecipue igitur ex voce doctrinae judicandum est...., quae et ubi sit vera Ecclesia... (Nihil dubium est Ecclesiam alligatam esse ad Evangelium) Corp. Philipp. p. 247 ff. Vergl. Loc. theol. p. 475: Quotiescunque de Ecclesia cogitamus, intuemur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Wir möchten aber nicht sagen, daß Mel. in der obigen Definition das Wesentliche in dem protest. Begriff der Kirche hinlänglich mit hervorgehoben hat.

rioris fidei, sit invisibilis, ratione alterius... sit visibilis? — p. 747: es werde blos behauptet, die wahre Kirche sei nicht absolute und distincte visibilis, wohl aber confuse visibilis, nam ex doctrina verbi...... certo judicio intellectus cognoscere possumus, quod ibi sit vera aliqua Ecclesia ex credentibus constans: ubi enim verbum Dei praedicatur... ibi quidam Christo renascuntur. — p. 768: Si vera Ecclesia (sensu latiori) pro ea sumitur, quae esse Ecclesiae habet, seu quae non plane nulla Ecclesia est, non attendendo, an pura sit..., notae ejus sunt praedicatio verbi et Sacramentor. administratio, non attendendo, an pure praedicetur etc. Ubicunque enim verbum praedicari deprehenditur... licet cum admixtis erroribus, ibi aliqui Deo renascuntur, qui Ecclesiam constituunt, quae revera esse Ecclesiae habet, licet non plane pura sit. — Si igitur vera Ecclesia in altero (strictiori) significatu sumitur pro pura Ecclesia, notae ejus sunt pura praedicatio verbi et legitima sacr. administratio. — p. 770: Quae enim fuerunt notae Ecclesiarum verarum tempore App., illae adhuc sunt notae Ecclesiae verae (Act. 2, 40 ff.). —

Das Wichtigste, was aus diesem Begriff der Kirche sich ergiebt, ist:

1) daß es allezeit auf Erden eine Kirche Gottes geben wird, wie es allezeit eine gegeben hat. C. A. act. 7. Apol. 145. Cat. maj. 500;

2) daß zur wahren Einheit der Kirche blos die Uebereinstimmung in der Lehre des Evang. und in der Verwaltung der Sacramente erforderlich ist, nicht aber auch die in den Gebräuchen und der äußern Verfassung. C. A. art. 7: Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina.... Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus institutas. — Apol. p. 146: Catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evang. consentiunt et habent eundem Chr., eundem Spir. S. et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles. — F. C. art. 10. p. 616;

3) daß die Kirche, wie sie keine äußere Monarchie ist, so auch kein sichtbares Oberhaupt hat, sondern allein ein unsichtbares, Christum, und daß der Primat des Papstes und überhaupt die Gewalt, die der Papst sich über die Kirche anmaßt, durchaus zu verwerfen ist. Apol. p. 149: Sed fortassis adversarii sic postulant definiri Ecclesiam, quod sit Monarchia externa suprema totius orbis terrarum, in qua oporteat Roman. Pontificem habere potestatem. etc... Atque haec definitio non Ecclesiae Christi, sed regni Pontificii habet autores non solum Canonistas, sed etiam Danielem c. 11. — Art. Smalc. p. 312: Quod papa non sit jure divino seu secundum verbum Dei caput totius christianitatis (hoc enim nomen uni et soli Jesu Christo debetur), sed tantum episcopus et pastor Ecclesiae, quae est Romae, et eorum qui voluntarie et sponte vel per humanam creaturam i. e. politicum magistratum, se ad eum conferunt,..... vetera concilia et aetas Cypriani ostendunt. — p. 313: Pono autem, Papam fateri se non jure divino... esse supremum, sed, ut concordia et unitas Christianorum adversos sectarios et haereticos commodius conservari possit, caput certum esse eligendum, cui caeteri omnes quasi innitantur.... tamen neque hoc modo consuleretur Ecclesiae christ., sed plures, quam antea, sectae oriturae essent. — 314. Haec doctrina praeclare ostendit, Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Chr. sese extulit et evexit. — Ebendas. Tractatus de Potestate et Primatu Papae, p. 345: Quod vero dictum est: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam: certe Eccl. non est aedificata super autoritatem hominis, sed super ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat.... Ideo alloquitur eum tanquam Ministrum: Super hanc petram, id est, super hoc Ministerium[6]). Vergl. den ganzen Tractat, in-

---

6) Vergl. noch ebendaselbst: Sic ait Chrysostomus: Super hanc petram, non super Petrum. Non enim super hominem, sed super fidem Petri aedificavit Ecclesiam suam. Quae autem erat fides? Tu es Christus, Filius Dei vivi.... Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est.

sonderheit gleich den Anfang (p. 340.), der die darin bestrittenen Hauptsätze vorführt: Rom. Pontifex arrogat sibi, quod jure divino sit supra omnes Episcopos et Pastores. Deinde addit etiam, quod jure utroque habeat utrunque gladium, h. e. autoritatem etiam regna conferendi et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Rom. Episcopus vocat se Vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus falsos, impios, tyrannicos et perniciosos Ecclesiae esse. Zur Widerlegung des ersten Satzes werden namentlich angeführt: Luc. 22, 25 (die weltlichen Könige herrschen, — ihr aber nicht also ꝛc.), Joh. 20, 27 (wo Christus den h. Geist allen Jüngern verheißt), Gal. 2, 7. f. (wo sich Paulus dem Petrus gleichstellt), 1. Cor. 3, 6 (Paulus exaequat ministros et docet Ecclesiam esse supra Ministros), und von den Stellen Matth. 16, 18 ff und Joh. 21, 17. heißt es: in omnibus illis dictis Petrus sustinet personam communem totius coetus Apostolorum.

Aus der oben gegebenen genauern Entwickelung des lutherischen Kirchenbegriffes ergiebt sich nun auch, daß die Reformirten deshalb nichts vor uns voraushaben, wenn Ebrard (II, 418 f.) von ihnen rühmt, daß wir bei Zwingli und Calvin und allen reform. Theologen den schriftmäßigen und altkatholischen Begriff der ecclesia visibilis universalis finden, welche von Christo gestiftet ist und alle Getauften umfaßt, und einerseits von dem unsichtbaren Reiche Gottes unterschieden wird, anderseits in ecclesias visibiles particulares (Confessionen) zerfällt. Denn gerade diesen Begriff finden wir eben, wie gezeigt worden, auch in unsern Symbolen und bei unsern Dogmatikern. Ja wollten wir mit der reformirten Symbollehre so umspringen, wie es Ebrard mit der unsern thut, so würde es sehr leicht sein, Beweise dafür beizubringen, daß sie im Grunde einen etwas spiritualistischen Kirchenbegriff hat, da sie allein die wahre Kirche eine ecclesia invisibilis ausdrücklich nennt (Conf. Helv. II, c. 17.), und dabei noch ziemlich partikularistisch sich ausdrückt; Cat. Genev. p. 135: Eccl. est corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit ... p. 136: Est quidem et visibilis Dei Ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit; sed hic proprie de eorum congrega-

tione agitur, quos arcana sua electione adoptavit in salutem. Ea autem nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignoscitur. — Conf. Scot. 16: unam Ecclesiam constanter credimus, i. e. societatem et multitudinem hominum a Deo electorum, qui illum recte per fidem in J. Chr. colunt .... Haec ecclesia est invisibilis, sola Deo nota, qui solus novit, quos elegit. Wir sind aber trotzdem, daß sie die unsichtbare Kirche eigentlich mehr hervorhebt, weit entfernt zu läugnen, daß sie den oben angegebenen Begriff der eccles. visibilis universalis so gut wie unsere Symbollehre hat und überhaupt mit dieser hier im Ganzen übereinstimmt. Calvin IV, c. 1, 7: Diximus bifariam de ecclesia sacras literas loqui. Interdum ... eam intelligunt, quae re vera est coram Deo, in quam nulli recipiuntur, nisi qui et adoptionis gratia filii Dei sunt, et Spiritus sanctificatione vera Christi membra ... Saepe autem ecclesiae nomine universam hominum multitudinem in orbe diffusam designat, quae unum se Deum et Christum colere profitetur, Baptismo initiatur in ejus fidem, coenae participatione unitatem in vera doctrina et caritate testatur ...... Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam eccles. credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur. — Dabei eifert er §. 13—20. gegen die Behauptung der Anabaptisten, daß eine Kirche, in der es Sünder gebe, keine wahre Kirche sei, und ermahnt alle Frommen sich zu hüten, „ne, dum strenui et animosi justitiae vindices sibi videntur, a regno coelorum desciscant“ (16.); aber anderseits beklagt er auch unsere vermaledeite Trägheit und Feigheit in der brüderlichen Bestrafung und rechnet dann c. 12, 1. eine gute Kirchenzucht mit zu den Merkmalen der wahren Kirche. Si nulla societas, imo nulla domus ... contineri in recto statu sine disciplina potest: eam esse multo magis necessariam in ecclesia, cujus statum quam ordinatissimum esse decet. Proinde quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, ita illi disciplina pro nervis est, qua fit, ut membra corporis suo quodque loco inter se cohaereant. Ebenso die Confessionen; vergl. Conf. Basil. art. 5: Wir glauben eine heilige

christliche Kirch d. i. Gemeinschaft der Heiligen, die Versammlung der Gläubigen im Geist, welche heilig und eine Braut Christi ist. Helv. I, 14: eine Sammlung aller Heiligen. ... Und wie wol diese Kirchen und Sammlung Christi allein den Augen Gottes offen und bekannt ist, so wird sie doch durch äußere zeichen, brauch und ordnung, die von Christo selbs eingesetzt und geordnet, und durch das Wort Gottes, als durch eine gemeine offne und ordentliche Zucht, nicht allein gesehen und erkannt, sondern auch dermaß gesamlet und gebauet, daß in diese Kirchen niemand ... ohne diese Dinge gezählt wird." — Conf. Belg. 29: Notae, quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evang. praedicatione, si sincera sacr. ... administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat. — Conf. Helv. II, 17: Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem etc. .... Et cum semper unus modo sit Deus, unus mediator Dei et hominum J. Chr., unus item gregis universi pastor .... unus denique spiritus, necessario consequitur unam duntaxat esse Ecclesiam, quam propterea catholicam nuncupamus, quod sit universalis* et diffundatar per omnes mundi partes .... Nec Romanensem approbamus clerum, qui solam prope Romanam Ecclesiam venditat pro catholica. — Haec eccl. Dei sancta vocatur domus Dei viventis, extructa ex lapidibus vivis et spiritualibus ... Non errat illa, quamdiu innititur petrae Christo et fundamento prophetarum et App. — Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum. Nam ut eccl. corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet. Non probamus ergo doctrinam Cleri Romani etc. — p. 502: Non agnoscimus quamlibet eccles., quae se venditat pro vera, veram esse ecclesiam: sed illam docemus veram esse eccl., in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, imprimis vero verbi Dei legitima et syncera praedicatio etc. — p. 503: Communionem vero cum ecclesia Chr. vera tanti facimus, ut negemus eos coram Deo vivere posse, qui cum eccl. Dei vera non communicant, sed ab ea se separant ... credimus

extra Christum, qui se electis in eccl. fruendum praebet, nullam esse salutem certam: et proinde docemus vivere volentes, non oportere separari a vera Chr. ecclesia.

Die Arminianer lehren dasselbe von der wahren Kirche, siehe Limborch, th. chr. 7, 1. 6.

Die Mennoniten bekennen (Ris Conf. art. 24.) in gleicher Weise: Fideles et regenerati homines, per totum terrarum orbem dispersi, sunt verus dei populus sive ecclesia J. Chr. in terra .... Quamvis hanc inter ecclesiam ingens simulatorum ... versetur multitudo, illi tamen soli sunt vera corporis Chr. membra etc. Auch läugnen sie keineswegs, veteris Testamenti credentes in Spiritu, in Christo, unum nobiscum fieri Dei populum, und machen nur den Unterschied: tamen non unius sed duplicis regiminis, illi per Legem, nos per Evang., ita tamen, ut nos cum ipsis eandem accipiamus salutem, — habemus nempe cum illis unum Messiam, illi quidem in promissione, nos vero in complemento (Schyn a.a.O. p. 231.). Auch wird nach ihnen die wahre Kirche erkannt an der reinen evang. Lehre, der rechten Verwaltung der Sacramente, einem heiligen Leben und standhaften Bekenntniß, und da es Sünder in jeder sichtbaren Kirche giebt, so verlangen sie von jeder wahren Kirche wenigstens eine strenge kirchliche Disciplin (a. a. O. p. 182), nämlich bei leichtern Sünden brüderliche Vermahnung und Bestrafung, bei schwerern, als beim Rückfall in Ketzereien, bei fleischlichen Vergehen und bei der Verheirathung mit einem Ungläubigen, die Excommunication, p. 106.

Die Quäker gehen bedeutend weiter, als wir, indem sie sagen, daß die Kirche „nichts anders, als eine Gesellschaft, Versammlung oder Zusammenkunft derer sei, die Gott aus der Welt und dem Weltgeist berufen, um in seinem Licht und Leben zu wandeln, sie seyen gleich von was vor einem Lande, Sprache, Geschlecht und Volke sie seyn mögen und abgesondert von denen, die das Christenthum in Worten bekennen, wenn sie nur dem h. Licht und Zeugniß Gottes in ihrem Herzen gehorsam seyn.“ (Apolog. Thes. 10, S. 191.); und wenn sie hinzusetzen: „derenthalben so können auch wohl Glieder dieser catholischen Kirche unter denen Heiden, Türken, Juden und unter allen Secten in dem Christenthumb seyn, nemlich Manns-

und Weibsleute, die eines aufrichtigen und einfältigen Herzens sind" ꝛc., und wenn sie gestehen, daß nur außerhalb solcher Kirche der wahrhaft von Gott innerlich Berufenen kein Heil sei, zu der wohl auch solche gehören können, die von den Geschichten in der heiligen Schrift nichts wissen, p. 193 f. — Dabei aber bekennen sie, „daß das äußerliche Bekenntniß der wahren Grundstücke des christlichen Glaubens doch auch sehr nöthig sei, um ein Gliedmaß einer sonderbar-versammleten Kirche, aber nicht um ein Gliedmaß der allgemeinen oder catholischen Kirchen zu seyn. Jene sei eine gewisse Anzahl der Gläubigen, die durch Gottes Geist und das Zeugniß etlicher seiner Diener versammlet und zu dem Ende von ihm erwecket seyn, daß sie sie zu dem Glauben der wahren Grundstücke ... anweisen sollten .... und die zusammenkommen und sich versammlen, um auf Gott zu warten, ihn anzubeten und für ihn einmüthiglich ein Zeugniß der Wahrheit zu geben. Daß aber kein Mensch, er sey noch so heilig, könne ein Glied der Kirche Christi seyn, ohne die äußerliche Bekenntniß, das heiße Finsterniß vor Licht setzen", p. 194. Dabei glauben sie, „daß es einer christlichen Kirche rechtmäßig zukomme, solche ihrer Glieder, die in einen Irrthum verfallen und darin hartnäckig verharren, durch das Schwert des Geistes von ihrer Gemeinschaft abzuschneiden und zu scheiden"; p. 365.

Ueberdies rechnen hier die Quäker zu einem ächt christlichen Leben, wie es den Heiligen geziemt, daß man den ausdrücklichen Geboten Christi gemäß sich hüte, im gemeinen Leben, wie auch vor der Obrigkeit zu schwören und Kriegsdienste zu leisten, und daß man sich vom Geiste dieser eitlen Welt auch dadurch frei mache, daß man alle unnützen Spiele, als mit Kegeln, Karten ꝛc., und weltlichen Lustbarkeiten, wie auch alle Kleiderpracht meide, den Menschen nicht mit lügenhaften Titeln, Excellenz, Gnaden, Hochwürden, Majestät ꝛc. schmeichle, noch solche annehme und vor Niemanden niederkniee oder das Haupt entblöße. Apol. Thes. 15. — Die Mennoniten verwerfen das Schwören und Kriegführen auch (Ris Confess. 37 u. 38. Schyn c. 3.), und außerdem lehren sie, daß zwar die Obrigkeit von Gott geordnet sei und es obrigkeitliche Aemter geben müsse, aber doch ein Christ sich zu bedenken habe, solch ein mit mancherlei nichtchristlichen Geschäften (Strafen, Kriegführen ꝛc.) verbundenes Amt zu übernehmen. Brevis Homologia (bei Schyn p. 104) art. 16.

Die Socinianer haben so ziemlich den protestantischen Kirchenbegriff. Cat. Racov. qu. 487: Expone porro, qui sit Christi populus? Est Ecclesia aut coetus isque visibilis vel invisibilis. — 488: Quae vero Ecclesia visibilis est? Est coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur. — 522: Quae Ecclesia est invisibilis? — Sunt ii qui Christo confidunt et illi obtemperant proptereaque illius corpus existunt. Ebenso Socinus in der Bibl. Fr. P. I. p. 341: Ecclesia est vel aspectabilis vel inaspectabilis. ... Inaspectabilis Eccl. est coetus hominum qui Christo confidunt, h. e., qui vera ac justificante fide in Chr. praediti sunt et per universum orbem sparsi. Doch stellen sie die sichtbare Kirche als die eigentliche Kirchengesellschaft immer der nur metonymisch sogenannten unsichtbaren Kirche voran. Ihr Wesen setzen sie darein, daß sie die zur Seligkeit nothwendige Lehre bekennt (die, von welcher eine fromme Gesinnung und ein frommer Wandel abhängt), und soweit eine Kirche das thut, ist ihr das Prädicat der wahren nicht abzusprechen. Das Kriterium dieser Lehre aber ist die richtig (vernunftgemäß) ausgelegte h. Schrift. Das alleinige Haupt der Kirche ist Christus; unter ihm verwaltet jede Ortskirche durch einen aus dem Geistlichen, den Senioren (Presbytern) und Diakonen (auch dem Patron) bestehenden Kirchenvorstand ihre Angelegenheiten selber; über den einzelnen Kirchenvorständen stehen die Synoden, denen meistens auch die Wahl und Prüfung der Geistlichen obliegt. Eine gute, öffentlich vor der Gemeinde geübte Kirchenzucht (mit den Graden brüderlicher Ermahnung, temporärer Ausschließung vom Gottesdienst und völliger Excommunication) wird auch von den Socinianern für nothwendig angesehen[7]) (Cat. Rac.

---

7) Vergl. dazu den bemerkenswerthen Ausspruch Socin's in der Bibl. Fr. Pol. I, p. 706: Non sunt eae ecclesiae imitandae, quae imperfectiores ab omnibus habentur, sed eae, quas omnibus aliis praestare ipsimet judicant, qualis est Genevensis, aliaeque ... in Gallia et Scotia ... Si Evangelici serio cogitarent, quantam jacturam suorum, haud sane multorum annorum spatio, fecerint, necessaria subiret ipsos cogitatio, quaenam hujusce rei causa fuerit.

qu. 509—516), und ebenso wird vielfach von ihnen (auch von Socin selber) bezweifelt, ob ein Christ wegen des Gebotes der Selbstverläugnung unter allen Umständen gewisse obrigkeitliche Aemter bekleiden und im Krieg Gebrauch von den Waffen machen dürfe. Gegen den Feind mit auszurücken, halten sie für erlaubt, aber zu schießen nicht. Vergl. Fock a. a. O. p. 704 ff.

§. 36.

Von der Kirchengewalt und dem geistlichen Amt und Stande.

Hier wird zuerst wieder von den Katholiken und Protestanten gemeinschaftlich gelehrt, daß die ganze Gewalt der Kirche (potestas ecclesiastica, oder auch im weitern Sinne potest. clavium, eingetheilt in potestatem ordinis et jurisdictionis, oder auch in die legislative, executive und richterliche) in der Kirche selber ruht. Aber während nun die Protestanten unter der Kirche die Gesammtheit ihrer Mitglieder verstehen, so verstehen die Katholiken hier nur die Hierarchie des Priesterthums, die ecclesia docens et imperans, im Gegensatz zur eccl. audiens et obediens, darunter, und zwar ganz ihrem Kirchenbegriff gemäß, nach welchem der verfassungsmäßige hierarchische Organismus der Kirche so wesentlich mit zu ihrer gottgewollten Form gehört, daß alle Gnaden, Gaben und Rechte der Kirche an ihn gebunden sind. Denn nach katholischer Ansicht beruht das Heilsvermittelungs-Institut der Kirche ganz und gar auf der göttlichen Institution des Episkopats, so daß es durch diesen erst eine Kirche Christi auf Erden giebt und geben kann. Der Episkopat ist das durch eine ununterbrochene Succession seiner Glieder zur Fortsetzung der erlösenden und heiligenden Thätigkeit Christi in der Kirche immerwährend fortdauernde Apostolat. In ihm ruht die Kraft, Befähigung und Befugniß, die Heerde Christi zu weiden, und zu leiten und seine Auctorität in Sachen des christlichen Glaubens

---

Et facile animadverterent ..., nullam potiorem tanti mali causam fuisse, quam disciplinae Ecclesiasticae neglectum. Unde factum est, ut omne verae pietatis et vitae suae ac morum emendationis studium refrixerit inter eos etc.

und Lebens ist ganz der der Apostel und Christi gleich, von denen er sie unmittelbar hat. Er hat sein centrum unitatis im römischen Papst, dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, dem deshalb auch besondere Rechte zukommen, und mit dem er auf den allgemeinen Synoden die ecclesia repraesentiva bildet und die gesetzgebende Gewalt ausübt. Unter ihm stehen die Priester und Diakonen, denen er einen Theil seiner Gewalt, die potestas ordinis mit Ausschluß des Rechtes der Firmelung und Ordination, überträgt, und die dann mit den Bischöfen und den an Rang und Auctorität etwas höherstehenden Erzbischöfen und Patriarchen eine von Gott geordnete stufenmäßig aufsteigende Hierarchie bilden, von denen jede Stufe besondere Rechte hat. Sie alle bilden zusammen ein der Gemeinde der Laien übergeordnetes Priesterthum, welches diese vor Gott mit Opfern, Gebeten &c. vertritt und zu Gottes Reich erzieht; und wer einmal durch das Sacram. der Ordination zum Priester geweiht worden, hat einen geistlichen character indelebilis, daß er nie wieder einem Laien ganz gleich werden kann. Auch darf kein Geistlicher heirathen.

Da so alle Gewalt in dem geistlichen Amt (und vor Allem im Episkopat) ruht, so kann kein Theil derselben an die weltliche Obrigkeit oder an die Gemeinden übertragen oder abgelassen werden, und eine Abhängigkeit der Kirche von dem Staat ist nach diesem System gar nicht denkbar.

Cat. Rom. Lib. II (de sacr. ordinis) p. 606: Potestas ecclesiastica duplex est, Ordinis et Jurisdictionis ... Jurisdictionis potestas tota in Chr. corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, chr. populum gubernare et moderari et ad aet. beatitudinem dirigere. Verum ordinis potestas non solum consecrandae Eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, caeteraque omnia complectitur, quae ad Euchar. quovis modo referri possunt (potestas homines edocendi atque peccata remittendi). — 614: Sacerdotum munus est, Deo sacrificium facere (Corpus et Sanguinem Domini conficere et offerre, p. 603.), eccles. Sacr. administrare ... et peccata retinere ac remittere. Haec sunt sacerdotalis Ordinis propria et praecipua munera,

qui tametsi unus est, varios tamen dignitatis et potestatis gradus habet. Primus est eorum, qui Sacerdotes simpliciter vocantur ... Secundus Episcoporum ... tertius Archiepiscopor., quartus Patriarcharum ... Praeter hos omnes cath. Ecclesia Romanum Pont. Max., quem in Ephes. Synodo Cyrillus Alex. Archiep. totius orbis terrarum Patrem et Patriarcham appellat, semper venerata est etc. — p. 603: Cum Episcopi et Sacerdotes tanquam Dei interpretes et internuntii quidam sint (mediatores Dei et hominum, 614.) ... et ipsius Dei personam in terris gerant, perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla major excogitari possit. Quare merito non solum Angeli, sed Dii etiam vocantur (Malach. 2, 7. 1. Cor. 11, 10 etc.). — Concil. Trid. sess. 23, cap. 4: „daß ein kirchlich Ordinirter Kirchendiener ist auch ohne weltliche Berufung und wiederum ein von der weltlichen Macht Berufener ohne die kirchliche Bestätigung ein Dieb" ꝛc. Ueber die excommunicat. maj. u. minor vergl. die Lehrbücher des Kirchenrechts. Ueber den Cölibat: Conc. Trid. 24. can. 9.

Die griechische Kirche bekennt sich hier ganz zu denselben Grundsätzen, nur daß sie den Primat des Papstes verwirft und die einmalige Verheirathung der niedern Geistlichen gestattet und will. Conf. Orthod. qu. 86: Docet unumquemque Christianum oportere ipsum morem gerere et subjectum esse ecclesiae ... Ad haec ea etiam instructa potestate est ecclesia, ut per synodos oecumen. examinare et approbare queat scripturas, cognoscere ... de actis Patriarcharum etc. — qu. 89: Tertium Eccl. praeceptum est, ut homines ecclesiasticos debita colamus observantia, ut ministros Dei et sequestres (μεσῖται) etc. ... Nefas vero est profanis et laicis hominibus in munia spiritualia inferre se atque immiscere. Vergl. den vorigen §.

Dagegen lehren nun die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche hierüber Folgendes:

1) Die Kirche hat keine solche Auctorität, die der ihres unsichtbaren Hauptes, Christi, und der Apostel gleichkommt, sondern sie ist in Allem, was sie thut und verordnet, gebunden an die Auctorität der h. Schrift. Art. Smalc. p. 314: Quapropter Ecclesia nunquam melius gubernari et conservari potest, quam

si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus etc. — F. C. p. 570.

2) Zu ihrer Einheit bedarf sie nicht einer überall gleichen Verfassung und rechtlichen Ordnung (noch einer überall gleichen Liturgie) C. A. art. 7. Apol. 146. 149.

3) Einerseits gebunden an die göttliche Auctorität Christi und die h. Schrift, ist sie aber auch anderseits in Allem, was sie Gottes Wort gemäß zur Erreichung ihrer Zwecke thut und anordnet, unabhängig von jeder äußern, menschlichen Auctorität. Sie hat von Christo mit dem in ihr verordneten geistlichen Amte alle mit diesem verbundenen Rechte empfangen, die Gewalt der Schlüssel im weitern und engern Sinne, das Recht Lehrer und Prediger zu vociren und zu ordiniren, liturgische Anordnungen zu treffen, ein mit ihren Principien vereinbares Kirchenregiment zu bestellen und kirchliche Streitigkeiten durch allgemeine Synoden zu entscheiden. Alle Gewalt, die der Kirche zukommt, ruht also in dieser selber, und zwar in der Gesammtheit ihrer Mitglieder oder in der Gesammtheit ihrer Gläubigen, die ein allgemeines Priesterthum bilden[1]). Die Kirche ist die primäre Inhaberin des geistlichen Amtes und des Kirchenregiments und sie hat jenes in Gottes Wort geübten Männern zu übertragen, während sie dieses auch Laien mit übertragen kann.

Diese Grundsätze sind nun allerdings noch nicht in der Augsb. Conf. und deren Apologie entwickelt und bestimmt ausgesprochen, aber wohl im 2. Theil des Anhangs zu den schmalk. Artikeln (de Potestate et Jurisdictione Episcoporum). In Augsburg wollte man noch nicht mit den katholischen Bischöfen förmlich brechen, daher handelt die A. C. (II, art. 7: de Potestate ecclesiastica) von der bischöflichen und der Kirchengewalt noch wie von synonymen Dingen und sagt zuletzt: Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur Episcopis, sed hoc unum petitur, ut patiantur Evangelium doceri et relaxent paucas quasdam observationes. Und so wird auch dort, wie in der Apologia, art. 14., eigentlich

---

1) Vergl. hierzu: Grundsätze evang.-lutherischer Kirchenverfassung rc., von Höfling, Erlangen 1850. S. 23 ff. Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche. S. 26 ff., — Schenkel a. a. O. III.

nur gezeigt, worin nach Gottes Wort und Recht die Kirchengewalt besteht und in welchen Gränzen sie sich zu bewegen hat. C. A. II. 7: Sic autem sentiunt, potestatem clavium (im weitern Sinne) seu potestatem Episcoporum juxta Evang. potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi Sacramenta ... Haec potestas tantum exercetur docendo seu porrigendo Sacram. — p. 39: Porro secundum Evang. seu ... de jure divino, nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis ....., nisi: remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione Eccl., sine vi humana, sed verbo. Hic necessario et de jure divino debent eis Ecclesiae praestare obedientiam, juxta illud: (Luc. 10, 16.) Qui vos audit, me audit. — Apol. p. 294: Placet nobis vetus partitio potestatis, in potestatem ordinis et pot. jurisdictionis. Habet igitur episcop. potestatem ordinis h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis h. e. autoritatem excommunicandi ... et rursus absolvendi. Aber dabei ist Folgendes wohl zu merken: 1) p. 294: Neque vero habent potestatem tyrannicam, h. e. sine certa lege, neque regiam, h. e. supra legem, sed habent certum mandatum, certum verbum Dei, quod docere, juxta quod exercere suam jurisdict. debent. — C. A. p. 39: Verum cum aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet, Matth. 7, 15: Cavete a Pseudoprophetis etc. — p. 40.; und 2) Art. Smalc. p. 351: Omnium confessione liquet, hanc potestatem (ordinis et jurisdictionis) jure divino communem esse omnibus, qui praesunt Ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi. — p. 354: Hanc (jurisdict.) tyrannice (Episcopi) ad se solos transtulerunt et ad quaestum contulerunt. Und ist damit die kirchliche Gewalt schon von geringerm Umfang, als die Katholiken wollen, so wird nun auch noch im Anhang zu den schm. Art. gesagt, wer ihr eigentlicher und primärer Inhaber ist, nämlich die Gemeinde. Vergl. p. 352: Cum episcopi ordinarii

fiunt hostes Ecclesiae, aut nolunt impertire (nostris Pastoribus) ordinationem: Ecclesiae retinent jus suum. Nam ubicunque est Ecclesia, ibi est jus administrandi Evangelii. Quare necesse est Ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi Ministros. Et hoc jus est donum proprie datum Ecclesiae (Eph. 4, 18 ff.) ... Sicut in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit Minister ac Pastor alterius ... Huc pertinent sententiae Chr., quae testantur, claves Ecclesiae datas esse, non tantum certis Personis (Matth. 18, 20: ubicunque duo vel tres erunt etc.). Postremo etiam hoc confirmat sententia Petri: (1. Petr. 2, 9.) Vos estis regale Sacerdotium. Quae verba ad veram Eccl. pertinent, quae cum sola habeat Sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi Ministros. Idque etiam communissima Eccl. consuetudo testatur. Nam olim populus eligebat Pastores et Episcopos. Art. Sm. 330. F. C. p. 791.

4) Daraus ergiebt sich nun zunächst, was von dem Amt und Stand der evangelischen Geistlichen zu halten ist. Das Amt derselben ist ein von Christo eingesetztes, jure divino bestehendes, dessen Handlungen im Namen Gottes und Christi verrichtet werden, daher die Gemeinde, obschon sie die primäre Inhaberin desselben ist, doch nicht über demselben steht; auch darf es nur von ordentlich dazu Berufenen verwaltet werden, die dann ihrem Berufe nach Christi Diener oder ministri verbi divini sind. Aber da dieselben nicht von Gott unmittelbar und innerlich, sondern von der Gemeinde dazu berufen sind und die Berechtigung dazu nicht kraft einer göttlichen, sacramentalen Weihe, sondern nur kraft öffentlicher Autorisation von Seiten der Kirche haben, so sind sie ihrer Berufung nach als Diener des Wortes zugleich auch immer Diener der Kirche, als welche sie nur wegen ihres Mandats, nicht wegen ihrer geistlichen Würde Gehorsam beanspruchen können, und zwar hoch zu ehren sind, doch keinen göttlich, sondern nur einen kirchenrechtlich privilegirten Stand bilden. Sie sind an Amts-Gewalt und Würde einander alle gleich (obwohl ein kirchenregimentlicher Rangunterschied unter ihnen gemacht werden kann), und stehen alle in gleicher Weise unter der Kirche. C. A. art. 14: De ordine Ecclesiastico docent, quod

nemo debeat in Eccl. publice docere aut Sacr. administrare, nisi rite vocatus. — Apol. p. 150: Nec adimit Sacramentis efficaciam. quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam, propter vocationem Ecclesiae. — p. 202: Habet Ecclesia mandatum de constituendis Ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus, Deum approbare Ministerium et adesse in Ministerio. Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis. — Cat. min. (tab. oecumen.) p. 386. — p. 342: (Paul.) docet auctoritatem Ministerii a verbo Dei pendere .... 1. Cor. 3. (6) Paulus exaequat Ministros et docet Ecclesiam esse supra Ministros ... Sic enim ait: omnia vestra sunt etc. — Apol. 155: Ministri funguntur vice Christi ... Impii vero Doctores deserendi sunt, quia jam non funguntur persona Chr. (C. A.: tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.) — Apol. p. 352: Docet Hieronym., humana auctoritate distinctos gradus esse Episcopi et Presbyteri seu Pastoris.... potestas eadem est. Cum jure divino non sunt diversi gradus Episcopi et Pastoris. Will man die Geistlichen Priester nennen, so darf das wenigstens nicht im katholischen Sinne geschehen, als ob sie Mittler zwischen Gott und den Menschen wären und einen cerimonialgesetzlichen Stand bildeten, Apol. 201. Das Recht sich zu verehelichen kann keinem abgesprochen werden (C. A. II, 2: de conjugio Sacerdotum, Apol. 236 f. Art. Sm. 334.), und ebensowenig das Recht, eigenes Vermögen zu erwerben, Apol. 156.

5) Ebenso erhellt aber auch aus Nr. 3. einigermaßen weiter, welche Bewandtniß es bei uns mit dem Kirchenregimente hat. Auf göttlicher Anordnung beruht nur die mit dem ministerium verbi verbundene potestas ecclesiastica oder die Befugniß zu predigen, die Sacramente zu verwalten, über die Lehre nach der Schrift zu urtheilen und zu richten und öffentliche Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, und diese potest. ordinis et jurisdictionis steht eigentlich der Gemeinde, und dann durch Uebertragung von Seiten dieser allen Geistlichen in gleicher Weise zu. Was sonst noch die Bischöfe zu ihrer Jurisdictionsgewalt rechnen, haben sie nur nach menschlichem Rechte, und kann ihnen wieder

genommen und der weltlichen Obrigkeit übertragen werden, oder einem aus Geistlichen und Laien gebildeten Collegium. Diese aber üben dann das Kirchenregiment natürlich auch nur im Auftrag der Gemeinde, und nicht als ein mit der eigentlichen Kirchen- oder geistlichen Amtsgewalt verbundenes Privilegium aus, und am allerwenigsten etwa kraft des auf den Landesherrn übertragenen Episkopats, denn diesem kam ja jure divino gar keine Superiorität über die Geistlichen und kein Regiment über die Kirche zu, und was er an eigentlich geistlicher Amtsgewalt hatte, kann gar nicht auf einen non rite vocatum übertragen werden. Liest man, wie in der Augsb. Confession und der Apologie die potestas ecclesiastica s. episcopalis definirt und begrenzt wird, so kann an ein aus ihr und ihrer Uebertragung resultirendes Kirchenregiment gar nicht gedacht werden und es muß dasselbe als etwas von der eigentlichen Bischofsgewalt Verschiedenes, blos auf menschlichem, historischem und änderungsfähigem Rechte Beruhendes erkannt werden [2]). Und nun waren zwar die Reformatoren sehr geneigt, den Bischöfen nomine caritatis et tranquillitatis und aus Scheu vor einer schlimmern Tyrannei der Juristen ihre auf historischem Rechte beruhende Jurisdiction, also auch die Befugniß der Oberaufsicht über die Lehre und den kleinen Bann (zwei Stücke, die eigentlich nach göttlichem Rechte allen Geistlichen zukommen) zu lassen, aber nur unter gewissen Beschränkungen und Bedingungen, namentlich unter der, daß bei Entscheidung wichtiger Angelegenheiten und Streitigkeiten allgemeine, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Synoden gehalten würden, und unter der, daß so die bischöfliche Gewalt nicht ex necessitate, sondern nur aus besondern Rücksichten beibehalten werde. Vom Staate wird dabei ausdrücklich in unsern symb. B.B. gelehrt, daß die weltliche Obrigkeit von Gott geordnet sei und in allen weltlichen, bürgerlichen Dingen Gehorsam verlangen dürfe, aber in unsichtbare, geistliche Dinge mit ihrer Macht sich nicht zu mischen und über Glauben und Lehre nicht zu entscheiden habe [3]). Und hierauf muß denn,

2) Vergl. Höfling a. a. O. S. 77 ff. Köllner Symbolik S. 681. 685. Schenkel III, 232 ff.

3) Dabei aber neigen sich die Reformatoren doch der Ansicht zu, daß die

wenn einmal die Symbollehre noch kirchliche Geltung haben soll, natürlich eben so sehr gehalten werden, als auf den Artikel von der Erbsünde oder einen andern. Vergl. die schon angeführte Stelle der Apol. p. 294: Placet nobis vetus partitio potestatis etc. — C. A. p. 39: Cum igitur de jurisdictione Episcoporum quaeritur, discerni debet imperium (potest. gladii) ab Ecclesiastica jurisdictione. Porro secundum Evang. seu de jure divino nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis..., nisi remittere peccata etc. ... Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis, videl. matrimonii aut decimarum etc., hanc habent humano jure. — Art. Sm. p. 355: Et jure divino coguntur Magistratus mundani haec judicia exercere, si Episcopi sint negligentes. — Apol. p. 295: Quare non sequitur, etiamsi habeant aliquam jurisdictionem, quod possint novos cultus instituere. Nam cultus nihil pertinent ad jurisdictionem. F. C. p. 791. — Art. Sm. p. 351: Cum judicia Synodorum sint Ecclesiae judicia, non Pontificum: praecipue Regibus (praecipuis membris ecclesiae, p. 350.) convenit, coercere Pontificum licentiam, et efficere, ne Ecclesiae eripiatur facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei[4]). — 350: Imprimis autem oportet praecipua mem-

---

evangelischen Fürsten als Landesherren das Kirchenregiment zu übernehmen haben, nämlich in mehr äußern Dingen.

4) Also nicht blos deliberandi! Auch sagt Melanchthon: Summum judicium est ecclesiae. At ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu ... Sunt igitur legendi judices, non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici etc. Consil. I, p. 528. — Neque enim in ecclesia haec tyrannis constituenda est, quod oporteat laicos assentiri et applaudere omnibus sine delectu, quae decreverint episcopi. p. 290. — Doch habe ein recht Concilium nur ein Bekenntniß abzulegen, nicht ein Decret zu geben, und wenn dabei auch der Streit fortdaure, so müsse man eben Gott vertrauen, der doch deshalb allezeit ein Häuflein erhalte, in welchem die Wahrheit bleibe. Corp. Reff. IX, p. 991. VIII, p. 687. 707. Vergl. oben §. 4. S. 248. und 250.

bra ecclesiae, reges et principes, consulere ecclesiae etc. — C. A. p. 38: Itaque cum potestas Ecclesiastica concedat res aeternas, et tantum exerceatur per ministerium verbi: non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem (ein Satz, der nicht mehr vor jeder luther. Polizei gilt). Nam politica administratio versatur circa alias res, quam Evangelium: Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales etc. Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis. — C. A. art. 16. (de rebus civilibus), quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei .... Itaque necessario debent Christiani obedire Magistratibus suis et legibus, nisi cum jubent peccare, tunc enim magis debent obedire Deo, quam hominibus.

Die nächste Consequenz dieser Lehre wäre, wie auch Höfling sagt, die Bildung von Gemeindevorständen oder Presbyterien gewesen, zumal da man fühlte, daß man die Ausübung der Kirchenzucht und des kleinen Bannes (der Ausschließung vom h. Abendmahl und aus der Gemeinschaft der Kirche) nicht den einzelnen Geistlichen überlassen könne (wie man sie ihnen in den schmalk. Art. zuerkannt hatte); aber vor dieser Consequenz schrak Luther, als sie auf der Homberger Synode (1525) gemacht wurde, zurück, obwohl Melanchthon immer meinte: Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla decuria judicum... ex honestioribus viris suae ecclesiae, ... Tyrannis enim est inimica Ecclesiae.“ Man half sich damit, daß man diese Gemeindesache den Consistorien übergab.

Die reformirte Kirche, die in den obigen Grundsätzen von der Kirchengewalt und dem geistlichen Stande mit der luther'schen übereinstimmt, hat vor dieser darin einen Vorzug, daß sie wenigstens nach Calvin's Vorgange bestrebt gewesen ist, ein wohlorganisirtes Gemeindeleben durch Einführung der Presbyterialverfassung und des Kirchenbannes zu begründen; aber sie hat dabei selten eine demokratische, sondern immer nur eine aristokratische Gemeindeverfassung im Auge gehabt, und nur hier und da (z. B. in der Lasko'schen und Frankfurter Kirchenordnung) eine fortwährende Betheiligung der ganzen Gemeinde an ihren öffentlichen Angelegenheiten zugelassen.

Vergl. Schenkel III, 244 ff. Das ministerium ecclesiasticum ist bei ihr ein dreifaches, ministerium verbi, disciplinae et caritatis, verwaltet von den Pastoren, den Presbytern oder Senioren und den Diakonen, welche letztere auch öffentlich ordinirt oder in ihr Amt eingewiesen werden. Dies ministerium triplex ist nach ihrer Lehre jure divino eingesetzt. Die Glieder desselben zusammen bilden unter dem Vorsitz des Pastors, der vorzüglich die Kirchenleitung hat, das Presbyterium (consistoire), und zwar zur Ausübung der Kirchenzucht und der Diakonie, zur Aufrechthaltung der gottesdienstlichen Ordnung und der Predigerwahlen. Dieses Presbyterium ergänzt sich aber durch Cooptation (nicht durch Gemeindewahlen), und von den Abgeordneten der verschiedenen Presbyterien werden die Klassen-, Provinzial- und Landessynoden gebildet, von denen die theologischen Examina abgehalten, theologische Streitigkeiten geschlichtet ꝛc. werden. Grundsatz ist, daß alle Geistliche an Gewalt und Würde einander gleich sind (außer in der englischen Hochkirche), und daran wird hier strenger festgehalten, als bei den Lutheranern. Conf. Belg. 30: Sint quoque Seniores et Diaconi, qui Presbyterium seu Ecclesiae Senatum constituant, ut his veluti mediis vera Religio conservari .... possit, hominesque vitiis dediti spiritualiter corripi ... pauperes item .... sublevari possint. 31: Credimus Ministros, Seniores et Diaconos debere ad functiones illas suas vocari et promoveri legitima Eccl. vocatione . . . ac postea confirmari in muneribus suis per impositionem manuum. — — Caeterum omnes verbi Dei ministri ... eandem habent omnes atque aequalem tum potestatem, tum autoritatem. ... Imprimis necessaria est Excommunicatio, ex praecepto Dei usurpata. Ganz so die Conf. Gall. art. 29 u. 33. Conf. Basil. art. 7: Excommunicationis usum in Ecclesia nostra retinemus. Dabei legen die meisten reform. Confessionen der weltlichen Obrigkeit im Dienst der Kirche die Verpflichtung auf, Sorge zu tragen, ut sacrum Evangelii verbum ubique praedicetur, ut singuli pure Deum colere et venerari ex praescripto verbo ipsius libere possint. C. Belg. art. 36. C. Basil. art. 8. Helv. II. art. 30: docemus religionis curam imprimis pertinere ad magistrum sanctum —, wie das auch Privatansicht der sächsischen Reformatoren war.

Die protestantischen Secten erkennen auch ein von Christo eingesetztes Lehramt an (Ris Conf. art. 25. 26. Cat. Rac. 505.), mit Ausnahme der Quäker, welche (Thes. 10. ihrer Apologie) erklären, daß Jeder, der das innere Licht Gottes habe, in der Gemeinde lehren könne und alle wohlbestallten Geistlichen anderer Kirchen ohne diese innere Begabung Verführer und Betrüger seien. Von den Socinianern ist das Nöthige schon im vorigen §. gesagt. Daß nach ihrer Ansicht die Geistlichen keiner besondern Mission (missionis) bedürfen, ist nicht von der Berufung und feierlichen Installation zu verstehen, sondern von der sacramentlichen Ordination, wornach die Bemerkung Winer's p. 176. zu ergänzen ist.

§. 37.

Vom Cultus oder Gottesdienst[1]).

Eine ordentliche Form des öffentlichen Gottesdienstes findet sich bei allen christlichen Religionsparteien, und selbst die Quäker, welche die protestantische Form des Gottesdienstes als eine noch zu äußerliche verwerfen, halten doch viel auf gottesdienstliche Zusammenkünfte in ihrer Weise.

Der katholische Hauptgottesdienst besteht wesentlich in einer unter mancherlei Gebeten, Fürbitten und Danksagungen und mit allerlei Ceremonieen wiederholten Darstellung und unblutigen Darbringung des Sühnopfers, das Christus für uns am Kreuze gebracht hat, und der leitende Grundgedanke dabei ist, daß dieses Werk, welches die Kirche verrichtet, schon an sich etwas Gott Wohlgefälliges und allen daran Theilnehmenden Heilbringendes, also ein frommes Werk sei, durch welches man Gott etwas leistet und bei ihm Gnade sich verdient. Concil. Trid. sess. 22. (de Sacrificio Missae) cap. 1. u. 2. (s. oben §. 30.); — can. 3: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium.... anathema sit.

Nach protestantischen Grundsätzen aber ist es falsch, wenn der

---

1) Vergl. dazu Schenkel, III, 434 ff., Köstlin, 116 ff.

Mensch glaubt, daß er durch irgend ein äußeres frommes Thun Gott einen Dienst erweisen, ihn versöhnen und sich Gnade verdienen könne, oder wenn er glaubt, daß Gott überhaupt eine solche äußere ceremonielle Verehrung, wie sie den Juden vorgeschrieben war, noch von uns verlange. Bei der Feier unserer öffentlichen Gottesdienste muß vielmehr, nach unsern symb. Büchern, immer das der leitende Grundgedanke sein, daß aller wahre Gottesdienst vor Allem ein innerlicher, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sein muß, damit wir nicht ein Werk daraus machen, dadurch wir vor Gott gerecht werden zu können meinen, sondern den äußern öffentlichen Gottesdienst nur für eine sehr nützliche, segensreiche und uns nothwendige Uebung in jenem innerlichen Gottesdienste ansehen, der darin bestehet, daß wir Gott über alles vertrauen, ihn über alles lieben und fürchten und ihm für seine Gnade in Christo allezeit herzlich dankbar seien. Wir sollen nicht Gottesdienst halten, um Gott etwas zu leisten, sondern um für sein ewiges Gnadenheil in Christo immer empfänglicher und dankbarer zu werden im rechten lebendigen Glauben, durch den wir es ergreifen und bei uns Früchte bringen lassen, nicht um ihm blos im Allgemeinen unsere schuldige Anbetung oder Huldigung darzubringen, sondern um ihm unsere Herzen zu weihen, daß er sie immer aufs neue durch sein göttlich Wort erleuchte, im Glauben stärke, heilige und dankbar für seine Gnade mache. Und insofern kann und soll wohl auch unser ganzer Gottesdienst sacrificieller Natur oder ein geistliches Opfer sein, aber nicht um Gnade zu verdienen und zu erwerben, sondern um Gott für seine Gnade zu loben und zu danken und ihm unser Herz und Leben zu weihen. Vergl. Apol. p. 256: In summa cultus N. Test. est spiritualis, hoc est, est justitia fidei in corde et fructus fidei: ideoque abrogat Leviticos cultus, et Chr. ait (Joh. 6): Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. p. 272: cum λογικὴ λατρεία a Paulo dicta sit contra opus operatum, videl. de cultu mentis, de timore, de fide, de invocatione, de gratiarum actione etc. — Cat maj. 1. Gebot (p. 406): „Da hast Du nun, was die rechte Ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefället, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn: nemlich, daß das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm" ꝛc. —

Apol. p. 69: Fides est λατρεία, quae accipit a Deo oblata beneficia: justitia Legis est λατρεία, quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert. — p. 70: Et hic cultus, haec λατρεία in Prophetis et Psalmis passim praecipue laudatur. — p. 88: Mulier (Luc. 7.) venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quaerenda esset remissio peccatorum. Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit majus tribuere Christo. Vergl. dazu den hier sehr wichtigen Abschnitt im 12. Art. der Apologie, quid sit sacrificium, et quae sint sacrificii species, p. 253—266, wo es p. 254. heißt: Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, vid. mors Chr.... nam Levitica illa tantum sic appellabantur. p. 255: Nunc reliqua sunt sacrificia εὐχαριστικά, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio Evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones Sanctorum, imo bona opera Sanctorum[2]).

Schon daraus ergiebt sich denn, daß die Hauptsache beim evangelischen Gottesdienste die Verkündigung (und das Hören und Lernen und zu Herzennehmen) des göttlichen Wortes ist, an welches sich gemeinschaftliche Lob=, Dank= und Bittgebete anschließen, wie auch, wenn Communicanten da sind, die Feier des heiligen Abendmahls. Diese drei Stücke beruhen auf göttlicher Anordnung, das Wort Gottes ist aber bei jedem Gottesdienste das Wesentlichste und Unerläßliche, daher man nicht sagen kann, daß ein Gottesdienst ohne Abendmahlsfeier unvollständig sei[3]) denn das Sacrament bringt nichts als

---

2) Diese Stelle mit der oben, p. 69. der Apologia, verglichen, ist es also ebenso falsch, kurzweg zu sagen, daß sich beim evangel. Gottesdienst die Gemeinde nur empfangend verhält, als anderseits, daß der ganze evangelische Gottesdienst unter den Begriff eines geistlichen Opfers falle; vielmehr soll beides immer zugleich stattfinden und die Gemeinde als die empfangende (nicht dem Herrn etwas gebende) zugleich immer Dank opfern und des Herrn Namen preisen.

3) Wie z. B. Kliefoth behauptet in s. Schrift: die ursprüngliche Gottesdienstordnung in der deutschen Kirche lutherischen Bekenntnisses, Schwerin 1847.

eine symbolische Handlung zum Wort hinzu und hat keine andere Wirkung, als dieses (Apol. p. 200), und wo Gottes Wort getrieben wird, da ist der rechte vollkommene Gottesdienst (Cat. maj. 3. Gebot.) Cat. maj. p. 427: Reliqui labores et exercitia proprie non dicuntur sancta exercitia, nisi homo prius sanctus fuerit. Hic vero ea fieri debent opera, per quae homo ipse sanctus fiat, id quod solum, ut dixi, verbo Dei fieri potest. Ad quod etiam fundata et constituta sunt certa loca, tempora, personae, et totus externus Dei cultus, ut haec propalam assiduo usu exercitata ferveant. · p. 424: die Sabbathi... otium et tempus sumatur cultui divino serviendi, ita, ut conveniamus ad audiendum et tractandum Dei verbum, ac deinceps Deum hymnis, psalmis, canticis et precibus laudemus. — Apol. p. 212: Atqui praecipuus cultus Dei est, docere Evangelium. p. 269. C. A. p. 26: Servatur apud nos una communis Missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui Sacramento velint uti, ubi porrigitur Sacr. his, qui petunt. Dabei wird ein solcher evangel. Cultus öfters als eine nothwendige paedagogia gepriesen; vergl. Apol. 212: Apud Adversarios... canunt Psalmos, non ut discant aut orent, sed cultus causa, quasi illud opus sit cultus..., apud nos... pueri canunt Psalmos, ut discant, canit et populus, ut vel discat, vel oret. — p. 152: Ordinem Missae, diem Dominicum... libenter servamus,.... praesertim cum contineant paedagogiam, qua prodest populum et imperitos assuefacere ac docere. — Wegen der Predigt vergl. noch Luther in der wichtigen Schrift: von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine, Wittenb. 1523 (Walch, X. p. 262. Altenb. Ausg. II, 332 f): „Nu diese Mißbräuche abzuthun, ist aufs erst zu wissen, daß die christliche Gemeine nimmer soll zusammenkommen, es werde denn daselbst Gottes Wort gepredigt und gebet, es sei auch aufs kürzeste. — Wo Gottes Wort nicht gepredigt wird, ists besser, daß man weder singe noch lese, noch zusammenkomme[4]).

---

4) Es wurden aber auch bald Verordnungen nöthig, daß die Pastoren

Daß gerade der **Sonntag** mit öffentlichem Gottesdienste gefeiert wird, ist eine sehr zweckmäßige **kirchliche**, aber keine **göttliche** Einrichtung, und es dürfen aus derselben den Christen keine neuen Gewissensstricke gemacht werden, noch weniger aber aus dem jüdischen Verbot aller Arbeit am Sabbath. C. A p. 40. 42: Quid igitur sentiendum est de die Dominico et similibus ritibus templorum? Ad haec respondeat, quod liceat **Episcopis** seu Pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in Ecclesia, non ut per illas mereamur gratiam... aut **obligentur** conscientiae, ut judicent esse necessarios cultus etc. — p. 43: Qui judicant Ecclesiae auctoritate pro **Sabbato** institutam esse **diei dominici** observationem tanquam **necessariam**, longe errant. **Scriptura** abrogavit Sabbatum, quae docet omnes caerimonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse. Et tamen quia opus erat constituere certum diem, ut sciret populus, quando convenire deberet, apparet Ecclesiam ei rei destinasse diem Dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum Christianae libertatis, et scirent, nec **Sabbathi nec alterius diei observationem necessariam esse**. Vergleiche dazu oben §. 4. — Anderwärts wird aber auch nachdrücklich gewarnt, daß man deshalb nicht die Predigt des Wortes geringachten und versäumen solle (Cat. maj. 3. Gebot), denn Gottes Wort müsse man täglich im Herzen, Mund und für den Ohren haben, wenn uns der Teufel nicht beschleichen und in dem Herzen Unglauben und böse Gedanken anzünden solle. Und daher wollte Luther, daß auch einige Mal in der Woche Bet- und Bibelstunden gehalten würden, oder in großen Städten täglich. Vergleiche dazu **Daniel** Codex Liturg. II. p. 77 ff.

---

nicht zu lange predigen (nach einer preuß. Verordnung von 1714 nicht über eine Stunde, bei 2 Thlr. Strafe) und 2) ihre Predigten in gewisse Capita theilen und diese im Beschluß wiederholen sollten, damit die Zuhörer etwas Gewisses aus den Predigten lernen und fassen könnten. **Daniel** a. a. O. II, 143.

Eine wichtige Frage war es gleich im Anfange der Reformation und dann wieder aus Anlaß des Augsb. und Leipziger Interims, wie es, abgesehen von den nothwendigen, in der Schrift gebotenen Stücken des Gottesdienstes, mit den mancherlei andern in der katholischen Kirche herkömmlichen gottesdienstlichen Gebräuchen und menschlichen Aordnungen zu halten sei, z. B. den Gesängen, liturgischen Formeln, dem Abendmahlsritus und andern Ceremonieen, mit der priesterlichen Kleidung, den kleinern Festen und dergl. Die Katholiken und Griechen sehen ihre Kirchengebräuche und namentlich ihre Meßceremonieen für etwas wesentlich mit zum Gottesdienste Gehörendes, auf apostolischer oder kirchlicher Tradition Beruhendes an, wodurch auch die Andacht bei uns sinnlich-vernünftigen Menschen geweckt und gehoben werde. Concil. Trid. sess. 22, cap. 5: Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam... instituit; ceremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur et mentes fidelium... excitarentur. — Sess. 7., can. 13: Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus... aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti... posse: anath. sit. Die Protestanten aber erblicken in allen diesen, in der Schrift nicht gebotenen Ceremonieen, wenn sie nicht schriftwidrig sind, bloße Adiaphora oder Mitteldinge, mit denen es jede Particularkirche im Einklange mit Gottes Wort halten kann, wie sie es dem Bedürfniß der Erbauung angemessen findet, da sie weder nöthig zur Seligkeit sind, noch auf ihrer Gleichheit die kirchliche Einheit mit beruht[5]). Unsere ältern

---

5) Natürlich wird aber damit nicht jedem einzelnen Pastor freigegeben, eine Liturgie einzuführen, welche er will, sondern das jus liturgicum gehört der Kirche. F. C. 791. Conf. Helv. II, 24: Non licet autem cuivis pro suo arbitrio ecclesiae ordinationem hanc convellere. — Art. Angl. 34: Quaelibet Ecclesia particularis sive nationalis autoritatem habet instituendi, mutandi... ceremonias etc.

Symbole handeln schon von ihnen öfters und weitläufig, namentlich die C. A., art. 7. (de ecclesia), 15. (de ritibus Ecclesiasticis), P. II, 5. (de discrimine ciborum), art. 7. (de potestate Ecclesiastica), Apolog. art. 8. (de traditionibus humanis) und Art. Smalc. III, 15., und es wird dort überall gesagt, daß die herkömmlichen kirchlichen und gottesdienstlichen Gebräuche, soweit sie nicht gegen die Lehre der Schrift verstoßen, der guten Ordnung und des Friedens wegen beizubehalten und nicht hastig und ohne Noth abzuschaffen sind, aber nur nicht als Dinge betrachtet werden dürfen, die mit zur Verehrung Gottes gehören, zum ewigen Heil nothwendig sind und Gnade verdienen. Und die Form Con. stimmt dem im 10. Art. (de Caerimoniis ecclesiast., quae vulgo adiaphora seu res mediae et indifferentes vocantur) bei und bemerkt noch in Bezug auf die interimistischen Streitigkeiten, daß aber solche Dinge zur Zeit der Verfolgung, wenn die Feinde darauf dringen und also ein rundes Bekenntniß des Glaubens erfordert wird, aufhören Mitteldinge zu sein, und man sich also, der christlichen Freiheit wegen, keine alten abgethanen Ceremonieen wieder aufdringen lassen soll. C. A. p. 13: De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit. — Apol. p. 151: nec necesse est, ubique similes traditiones humanas esse seu ritus et ceremonias ab hominibus institutas. Vergl. dazu oben §. 3., S. 226—228.

Die reformirte Kirche ist in allen diesen Grundsätzen mit der lutherischen Kirche einig, namentlich in Bezug auf das Wesen des evangelischen Gottesdienstes, welches sie auch in der Verkündigung des göttlichen Wortes erblickt. Auch kann man nicht sagen, daß sie grundsätzlich alle Gebräuche und Ceremonieen verwirft, die nicht ausdrücklich durch ein Schriftwort empfohlen oder geboten sind, aber sie verfährt viel strenger im Ausscheiden derselben, einmal, weil sie manche von uns beibehaltene Dinge, namentlich die Bilder, für schriftwidrig ansieht, und dann, weil sie meint, daß je einfacher der Gottesdienst ist, er um so mehr seinem Zweck, der Belehrung,

Erbauung und Besserung, entspricht und der Gefahr eines Rückfalls in den papistischen Aberglauben vorbeugt. Sie hat jedenfalls auf diesem Wege des Guten etwas zu viel gethan, und hier namentlich gezeigt, wie wahr Luther auf dem Marburger Colloquium gesagt: „ihr habt einen andern Geist, als wir"; aber es muß immer festgehalten werden, daß damit nur eine volksthümlich andere Anschauungs- und Behandelungsweise der Dinge bei gleichen theoretischen und praktischen Principien verstanden werden kann, in Folge deren es sich eben auch hier zeigt: cum duo faciunt idem, non est idem. — Vergl. dazu das schon oben §. 3. S. 235 f. beigebrachte, und Conf. Helv. II, p. 530: Veteri populo traditae sunt quaedam caerimoniae, ut paedagogia quaedam iis, qui sub lege velut paedagogo et tutore quodam custodiebantur, sed adveniente Christo liberatore, legeque sublata, fideles sub lege amplius non sumus disparueruntque caerimoniae ... Quanto magis accedit cumulo rituum in ecclesia, tanto magis detrahitur non tantum libertati Christianae, sed et Christo et ejus fidei: dum vulgus ea quaerit in ritibus, quae quaereret in solo Dei filio J. Chr. — Sufficiunt itaque piis pauci, moderati, simplices nec alieni a Dei verbo ritus. — cap. 4: Rejicimus ... Christianorum simulacra etc. — Negavit (enim Chr.) se venisse ad solvendum legem et prophetas; at lege et prophetis prohibitae sunt imagines (Deut. 4.) — Conf. Helv. I, 23: „andere Ceremonien, deren viel und unzählbar sind, als kelch, meßgewand, koreck, kutten, Blatten, Fahn, kerzen, altär, gold und silber ... und besonders die Götzen und Bilder ..... die wollen wir aus unserer heil. Gemeind weit hingetrieben haben. Conf. Czenger. 49: remotis Idolis et Papisticis sordibus Idolorum, ararum et boatuum. Conf. Helv. 23: Cantus in coetu s. est moderandus, ubi is est in usu. — 24: Neque alteram diem altera sanctiorem esse credimus, neque ocium Deo per se probari existimamus, sed et dominicam non sabbatum libera observatione celebramus (Ganz anders dagegen die Conf. Purit. §. 7.). — Festa vero hominibus aut divis instituta non probamus. Et sane pertinent feriae ad tabulam legis primam, et sunt solius Dei.

Die Socinianer stimmeu hier so ziemlich mit den Reformirten überein. Der Catech. Racov. handelt vom Cultus bei der Erklärung des Dekalogus, den er in der Weise der Reformirten abtheilt. Er sagt, zum 1. Gebot habe Christus den Zusatz gemacht, daß auch ihm göttliche Verehrung zukomme, vom Marien- und Heiligendienst stehe aber in der Schrift nichts. Zum 2. Gebot bemerke das N. T., daß wir die Bilder ganz lassen sollen (1 Joh. 5, 21; 1 Cor. 8 u. 10); das 4. Gebot der Sabbathsfeier sei im N. T. aufgehoben, und den Sonntag zu feiern sei kein Gebot Christi, aber eine uralte löbliche Sitte der Christen; qu. 136. 247. ff. 266. ff. Das N. T. habe nur ein förmliches Ceremonialgebot, das der Abendmahlsfeier, qu. 333.

Die Quäker erklären in ihrem 11. Satze: „aller wahrer und Gott angenehmer Dienst wird durch seinen eigenen Geist vollbracht, wenn derselbe innerlich beweget und unmittelbar leitet, welcher weder an Oerter, noch Zeiten, noch vorgesetzte Leute gebunden .... Derowegen ist aller anderer Gottesdienst, Lobsprüche, Gebete und Predigten, welche die Menschen aus eigenem Willen und zu ihrer bestimmten Zeit vollbringen, die sie nach Belieben anfangen und vollenden, ... ein abergläubischer Gottesdienst und eine greuliche Abgötterei vor den Augen Gottes." — p. 248: „doch soll das nicht so verstanden werden, als wenn ich alle die gesetzte Zeiten und Oerter, um Gott zu dienen, verwerfen wollte .... Wir sind keine von denen, die die Versammlung der Unsrigen selbst, wenn sie beisammen, verlassen, sondern wir haben eben sowohl gewisse Zeiten und Oerter, an welchen wir zusammenkommen, ... um auf Gott zu warten und ihn anzubeten. Denn wir achten die Zusammenkünfte dem Volke Gottes nothwendig zu seyn .... zur Unterhaltung einer vereinigten und sichtbaren Gemeinschaft und um ein äußerliches Zeugniß vor Gott zu geben. — Und obwohl wir den ersten Tag in der Woche nicht vor mehreres als die andern halten ... so kommen doch auch wir aus mancherlei Ursachen an ihm zusammen, um auf Gott zu warten; p. 249. — Es heiße aber den h. Geist in seinen Wirkungen umgränzen und binden, wenn man ihn an gewisse kirchliche Handlungen und an die Predigt eines angestellten Menschen gebunden denke; dadurch verabsäume man selber zu wachen und auf Gott zu warten, bis sein Licht und Geist in uns durchbricht; p. 248. — Wer der Gabe Gottes theilhaftig geworden sei, könne und müsse dann es aussprechen.

Beschluß.

Von den letzten Dingen (de rebus novissimis).

Diese eigentlich den letzten Abschnitt der Symbolik bildende Lehre behandeln wir nur noch kurz zum Beschlusse, weil es über sie zwischen den verschiedenen Kirchen zu keinen bedeutenden Streitigkeiten gekommen ist, und sie daher bei all ihrer Wichtigkeit in unsern Symbolen nur kurz aus den ökumenischen Bekenntnissen wiederholt und nicht genauer entwickelt wird. In unserm Concordienbuche handelt von ihr besonders nur der 17. Art. der A. C. (de Christi Reditu ad Judicium): Item docent, quod Chr. apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aet. et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. — Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Dies, mit dem in den alten Symbolen und Art. 3. der A. C. und Cat. maj. 495., F. C. p. 649. Gesagten, ergiebt als Symbollehre Folgendes:

1. Die Seelen der Menschen sind unsterblich, sie dauern beim Tode des leiblichen Lebens, der eine Folge des Sündenfalles ist, fort und gehen gleich vom Augenblick desselben an vorläufig dem Ort und Zustande ihrer jenseitigen Bestimmung, der Seligkeit bei Gott oder der Verdammniß, entgegen. Einen Mittelzustand derselben vom Tode bis zur Auferstehung giebt es nicht, am wenigsten ein Fegfeuer, wie es die römische Kirche beschreibt. — Vergl. Catech. Luth. 7. Bitte: „und zuletzt, wenn unser Stündlein kommt, uns ein selig Ende bescherе, und uns aus diesem Jammerthale zu sich nehme in den Himmel. — Art. Smalc. p. 311: Angeli in coelo pro nobis orant (sicut et .... sancti in terris et fortassis etiam in coelo (womit zum wenigsten vorausgesetzt wird, daß sie sich droben befinden). — Deutlicher die reformirten Confessionen, z. B.

Conf. Helv. II. cap. 7: Dicimus autem hominem constare duabus ac diversis quidem substantiis in una persona, anima immortali, utpote quae separata a corpore, nec dormit, nec interit, et corpore mortali etc. ... Damnamus omnes ... qui in dubium vocant immortalitatem animarum, et animam dicunt dormire, aut partem esse Dei. — c. 26: Credimus fideles recta a morte corporea migrare ad Christum, ideoque viventium suffragiis aut precibus pro defunctis ... nihil indigere. Credimus item infidos recta praecipitari in tartara etc. Cat. Heidelb. qu. 57.

Die römischen Katholiken glauben, daß es für die Seelen der Verstorbenen fünf verschiedene Oerter giebt, nämlich 1) den Himmel für die ganz Heiligen (die Märtyrer), die nach ihrem Tode nichts mehr abzubüßen haben und daher sogleich zu Gott kommen, und 2) die Hölle (infernum) für die Ungläubigen und Gottlosen, die in Todsünden gestorben und daher ohne weiteres der ewigen Verdammniß verfallen; aber dann 3) auch etwas über dieser für den bei weitem allergrößten Theil derer, die noch ihre läßlichen, zeitlich abzubüßenden Sünden und die zeitlichen Strafen für die ihnen durch die letzte Buße vergebenen Todsünden abzubüßen haben, das Fegfeuer (purgatorium), worin sie geläutert werden, um dann noch vor dem Weltgericht in den Himmel eingehen zu können, und 4) wieder über diesem Orte (oder als der Saum davon) der Limbus infantum, als Ort der Unseligkeit, aber nicht gerade der Verdammniß für die ungetauft oder gleich nach der Taufe gestorbenen Kinder, sowie 5) wieder über diesem der Limbus patrum, der vor Christo gestorbenen und nun von ihm durch seine Höllenfahrt erlösten und in den Himmel geführten Frommen. So genau aber wird das in den kathol. Symbolen nicht angegeben, sondern mehr nur vom Fegfeuer gehandelt; vgl. darüber Conc. Trid. sess. 6. can. 30: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc seculo vel in futuro, in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit. — Cat. Rom. I. (art. 2. de descensu Chr.) p. 406: Neque tamen ea receptacula unius et ejusdem

generis sunt omnia. Est enim teterrimus et obscurissimus carcer .... qui Infernus vocatur. Praeterea, est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aet. patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur .. Tertium postremo receptaculi genus est, in quo animae Sanctorum ante Chr. Dom. adventum excipiebantur etc. Auch wird dabei gelehrt, daß durch Gebete, Todtenmessen und Satisfactionen der Lebenden den Seelen die Pein des Fegfeuers abgekürzt werden könne, mit Berufung auf 2. Macc. 12, 43 ff. Die Griechen nehmen für die Seelen der Frommen zunächst auch einen bloßen Mittelzustand noch nicht voller Seligkeit und für die, welche für ihre bereuten Sünden noch nicht vollkommen genuggethan, einen Zustand temporärer Strafe an, in dem man ihnen durch Gebete, Almosen rc. zu Hilfe kommen kann Conf. Dosith. c. 18., p. 463.); aber sie läugnen, daß man nach dem Tode noch irgendwie für seine Sünden genugthun könne, oder daß die Lebenden das für die Todten vermögen, und bestreiten die römische Lehre von einem Reinigungs- und Läuterungsfeuer; vergl. Conf. orthod. p. 136: Nihil usquam de eo in s. literis traditur, quod temporaria ulla poena animorum expurgatrix a morte existat ... Per se satis manifestum est, morte semel obita nullius Sacramenti ecclesiast. participem fieri posse animam ... Jure meritoque ecclesia manium istorum causa sacrificium incruentum offert, precesque ad Deum ablegat ad impetrandam eorum veniam, quae olim in vita deliquerant: non vero ut ipsi nonnihil supplicii sustinentes eo dein perpurgentur. Die Protestanten verwerfen das Eine wie das Andere. Apol. A. C. p. 163: Fingunt aeternas poenas mutari in poenas purgatorii, et harum partem remitti potestate clavium, partem docent redimendam esse satisfactionibus. Addunt amplius, quod oporteat satisfactiones esse opera supererogationis ... Vendunt indulgentias, quas interpretantur esse remissiones satisfactionum. ... Inter haec scandala non enim possumus enumerare omnia, et doctrinas daemoniorum jacet obruta doctrina de justicia fidei in Christum et de beneficio Christi. — p. 195: Ubi docet hoc Scriptura, non posse nos a morte aet. libe-

rari, nisi per illam compensationem certarum poenarum praeter communes afflictiones? p. 198. 273. Art. Smalc. 307. Conf. Helv. II, 26. (mit Hinweisung auf Joh. 5, 24. und 13, 10: „wer gewaschen ist — — ist ganz rein"). Conf. Gall. 24.

2) Am jüngsten Tage d. h. am letzten Tage der Welt (in consumatione mundi) wird aber Christus in all seiner Macht und Herrlichkeit sichtbar und leiblich vom Himmel wieder auf die Erde kommen und alle Menschen, die guten wie die bösen, dem Leibe oder Fleische nach auferwecken, worauf jeder wieder mit seinem auf Erden getragenen, aber nun verklärten, unsterblichen und sündlosen Leibe vereint werden und so in Ewigkeit entweder in vollendeter Seligkeit oder ewiger Verdammniß fortleben wird. Symb. Nic.: Et iterum venturus est in gloria. — Athanas: ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. — Apostol.: carnis resurrectionem. C. A. 3: Chr. palam rediturus est. — F. C. 649: Scriptura perspicue docet, quod hujus nostrae carnis, quam circumferimus, substantia (sed tamen a peccato mundata) sit reserrectura... constat, nos tum ab omni peccato fore mundos. — 766: Scriptura testatur... quod virtus vivificandi et potestas exercendi judicii Christo datae sint, propterea quia Filius hominis est, quatenus videl. carnem et sanguinem habet. — Conf. Belg. 37. (venturum) e coelo corporaliter et visibiliter, sicut adscendit. Und diese Auferstehung des Leibes ist nach Catech. Roman. p. 540 nöthig, damit das Fleisch der Bösen auch seine Strafe bekommt und die Seligkeit der Frommen durch die Vereinigung mit ihrem verklärten Leibe vollkommen werde, was unsere Symbole wahrscheinlich auch annehmen, wenn sie auch dabei nicht mit Episkopius (Opp. II, 2, p. 455) meinen, daß die Seelen, so lange sie ohne neue Sinneswerkzeuge sind, blos ein in sich gekehrtes contemplatives Leben führen ohne Verkehr mit den andern Seligen, denn sie bilden ja schon vor dem Gericht droben eine Gemeinschaft der Heiligen und die triumphirende Kirche.

3) Mit der Auferstehung wird aber auch zugleich das jüngste Gericht über alle Todten und noch Lebenden eintreten, und es wird dasselbe, von Christo gehalten, anders als das erste blos persönliche und verborgene in der Todesstunde jedes Menschen, ein öffentliches,

allgemeines, feierliches, sein, durch welches den Frommen die ewige (nun vollendete) Seligkeit und den Gottlosen die ewige (nun vollendete) Verdammniß zugesprochen wird. Symb. Nic.: judicare vivos et mortuos C. A. art. 17. Apol. 217. und p. 137., wo verschiedene Stufen der Seligkeit (gradus praemiorum) angenommen werden. Conf. Belg. 37: Tunc aperientur libri (nimirum conscientiae) et mortui judicabuntur ... et abstrusa quaeque cordis eorum palam coram omnibus detegentur ... Tunc redemptio ipsorum (electorum) plane perficietur, et suavissimos laborum et dolorum suorum ... fructus consequentur: innocentia ipsorum tunc aperte ab omnibus agnoscetur etc. Vergl. über die in dem sel. Anschauen Gottes und dem freudigsten Tugendeifer bestehende Seligkeit F. C. 724.

4) Mit dem jüngsten Gericht wird aber auch das völlige Ende dieser Welt (consummatio mundi) eintreten, von welchem unsere Symbole nichts Weiteres sagen, während die Conf. Belg. bemerkt: hoc mundo igne et flamma succenso, ut illum purifet, und unsere Theologen von einer totalis abolitio substantiae mundi reden. Dies Ende erfolgt mit dem Gericht, ubi numerus electorum fuerit impletus, wie die Conf. Belg. 37. sagt, oder nach der allgemeinern Vorstellung (Conf. Helv. 11.), wenn die Gottlosigkeit auf Erden den höchsten Grad erreicht und der Antichrist die Oberherrschaft gewonnen hat; denn besser wird es auf Erden nicht, und so bleibt der jüngste Tag der letzte Trost der Kirche Christi, weil dann Christus kommen und alle Frommen aufnehmen wird in sein ewiges himmlisches Reich. Apol. 275: Et videtur hic Baaliticus cultus una cum regno Pontificio duraturus esse, donec Chr. veniet ad judicandum, et gloria adventus sui perdet regnum Antichristi. 147. — Cat. maj. 517: ut omnes ita in hujus Regis regno hic inchoato perpetuo maneamus.

Da die allgemeine Auferstehung, das letzte Gericht und das Ende der Welt zugleich eintreten, so ist der Chiliasmus zu verwerfen, nach welchem Christus nach der Auferweckung der Frommen und vor der Auferweckung der Gottlosen das Reich des Antichristes auf Erden zerstören und für die Frommen ein tausendjähriges Reich errichten soll. C. A. art. 17.

Die Socinianer, die Unsterblichkeit schon bei dem ersten Men-

schen als ein besonderes göttliches Gnadengeschenk betrachtend, meinten, daß die Seelen zwar nach dem Tode als geistige Substanzen oder Monaden fortexistiren, aber, weil ohne Leib, darum auch ohne alle Wahrnehmung und Empfindung, bis sie in der Auferstehung neu bekleidet werden. Faust. Socin. a. a. O. I, p. 454: Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam animam sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax. Und dann lehrten sie, daß unsere jetzigen Leiber nicht wieder auferstehen, sondern wir neue geistige Leiber erhalten werden (a. a. O. III, 345 ff.), und daß die Gottlosen keine geistige Fortdauer und keine Auferstehung zu erwarten haben, sondern ihrem natürlichen Schicksale, dem völligen Tode, anheimfallen, was Socin (a. a. O. I, p. 178) aus 1. Joh. 2, 17 zu erweisen sucht: „die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit."

Druck von Ferber & Seydel und A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Druckfehler.

Seite	4	Zeile	19	lies über statt aber
"	13	"	1	von unten l. 1833 in Wittenberg
"	19	"	6	l. velut
"	32	"	1	der Anmerkung l. Institut.
"	37	"	15	l. Origenes
"	51	"	4 u. 5	sind die ι subscript. zu streichen
"	86	"	13	l. excussisse
"	101	"	7	l. feiner clav.
"	116	"	11	l. Tridentinae
"	174	"	3	von unten l. mit statt nicht
"	200	"	1	von unten l. videamus
"	215	"	19	l. tam statt tum
"	225	"	13	l. sustinere
"	296	"	6	der Anmerk. l. quid statt quod
"	365	"	9	der Anmerk. l. σύγχυς.
"	396	"	17	l. Verdienstes statt Verlustes
"	399	"	9	von unten l. nunc
"	512	"	3	der Anmerk. l. colligemus
"	515	"	4	von oben l. §. 28 statt §. 27
"	548	"	2	l. Lanfranc.

Staatl. Bibliothek Passau

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Matthes, Karl

Comparative Symbolik aller christlichen Confessionen das ist: vergleichende Darstellung der öffentlichen Lehre der Lutheraner, der Katholiken, der Griechen, der Reformirten, der Socinianer, Mennoniten, Quä ker etc

Leipzig 1854

Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Fd 22
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11340752-1